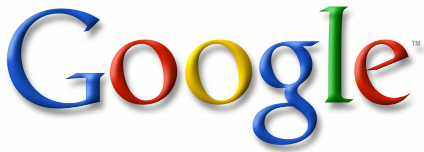
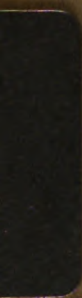



3 3433 02266611 3









HARALD HØFFDING

DEN NYERE FILOSOFIS HISTORIE

ANDEN GENNEMSETE UDGAVE

FØRSTE BIND



GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG
KØBENHAVN — KRISTIANIA
1904

1. Philosophy. — History (Modern).

D.C. has Eng. ed., probably same

DEN NYERE

FILOSOFIS HISTORIE

DEN NYERE

FILOSOFIS HISTORIE

EN FREMSTILLING AF

FILOSOFIENS HISTORIE FRA RENAISSANSENS SLUTNING TIL VORE DAGE

AF

HARALD HØFFDING

ANDEN GENNEMSETE UDGAVE

FØRSTE BIND

FRA RENAISSANSENS SLUTNING TIL ROUSSEAU



KØBENHAVN
DET NORDISKE FORLAG
ERNST BOJESEN
1903

AARHUS STIFTSBOGTRYKKERI.

MINDET

OM

MIN LÆRER OG VEN

PROFESSOR HANS BRØCHNER

HELLIGES DETTE SKRIFT

INDHOLD AF FØRSTE BIND.

ANDEN BOG.

Den nye Videnskab.

TREDIE BOG.

De store Systemer.

FJERDE BOG.

Den engelske Erfaringsfilosofi.

FEMTE BOG.

Den franske Oplysningsfilosofi og Rousseau.

INDLEDNING.

Det vil være naturligt, at der, naar en ny Fremstilling af en vigtig Periode i Filosofiens Historie udkommer, spørges, hvilken Opfattelse af Filosofien Forfatteren lægger til Grund, og hvilken Betydning og Værdi han tillægger Filosofiens Historie. Mit Svar herpaa er, at de Studier, hvis foreløbige Afslutning betegnes ved denne Bogs Udgivelse, netop havde til Hensigt at orientere med Hensyn til, hvad Filosofi egentligt er. Som vi lære et Menneske at kende gennem hans Biografi, saaledes maa vi kunne lære en Videnskab at kende gennem dens Historie. Og det vil være saameget des naturligere at prøve denne Vej, som Erfaring jo stadigt viser, at der paa Filosofiens Omraade gør sig modstridende Synsmaader gældende, saa at der ikke kan henvises til nogen Fremstilling af Filosofien, der skulde kunne siges at give et udtømmende Begreb om den. Det vil da være naturligt her — ligesom paa Religionens Omraade — at anvende den sammenlignende Metode. Filosofiens Historie behandler de Forsøg, som enkelte Tænkere have gjort paa at drøfte Erkendelsens og Livets sidste Problemer. Det vigtigste Resultat vil nu være at faa Rede paa, hvilke Problemer Filosofien beskæftiger sig med, hvorledes disse Problemer stilles til de forskellige Tider, og hvoraf de forskellige Problemstillinger og Forsøg paa Problemløsning i det Enkelte bestemmes. Hvis et saadant Resultat tilnærmelsesvis kan naas, vil Studiet af Filosofiens Historie være af ikke ringe Betydning for den fortsatte Filosoferen.

For mit Vedkommende er jeg ved Studiet af den nyere Filosofis Historie bleven bestyrket i den Antagelse, jeg ad anden

Vej var kommen til, at den filosofiske Forsken drejer sig om fire Hovedproblemer. Disse fire Problemer skulle nu kort karakteriseres. En mere indgaaende Drøftelse og Sammenligning af dem har jeg givet i Afhandlingen *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902).

1. Erkendelsesproblemet (det logiske Problem). Hvor forskellige de enkelte Videnskaber end ere i Henseende til Genstand og Metode, saa arbejde de dog alle med den menneskelige Tænkning. Hver Gang de danne et Begreb, udtale en Dom eller drage en Slutning, forudsætte de Tænkningens almindelige Former og Principer. Der viser sig da her Muligheden af en særegen Disciplin, der undersøger de Former, i hvilke Tænkningen bevæger sig, og de Principer, den efter sin Natur maa lægge til Grund, hvilke Genstande den saa end angaar. Denne Disciplin, *den formelle Logik*, behandler dog kun en Del af Erkendelsesproblemet. Hine Former og Principer føre ikke udover Tænkningen selv, men gøre det kun muligt for denne at være i Overensstemmelse med sig selv, at være konsekvent. Hver Gang de anvendes paa givne Fænomener, som vor Tænkning ikke selv har konstrueret, men maa tage, som de komme, opstaar det Spørgsmaal, med hvilken Ret denne Anvendelse sker, — med hvilken Ret vi antage, at ikke blot vor Tænkning, men selve Tilværelsen, der udtrykker sig i de givne Fænomener, er konsekvent, stemmer overens med sig selv. Herved viser sig Muligheden af en Disciplin, der undersøger Betingelserne for en Erkendelse af Tilværelsen og Grænserne for en saadan Erkendelse. Denne Disciplin er *Erkendelsesteorien*.

2. Tilværelsesproblemet (det kosmologiske Problem) opstaar, naar der spørges om, hvorledes den Tilværelse, af hvilken vi ere Led, maa antages at være beskaffen, naar vi drage de sidste Konsekvenser af Alt, hvad vi vide, eller ved de sandsynligste Hypotesers Hjælp kunne formode. Vi kalde dette Problem det kosmologiske (af Kosmos, Verden, og Logos, Lære), fordi det fører til Drøftelse af de Muligheder, der fremstille sig for Tanken, naar den søger at sammenarbejde det i Erfaringen Givne til en almindelig Verdensanskuelse, eller naar den ad Spekulationens dristige Vej forsøger at konstruere en saadan. De for-

skellige filosofiske Systemer ere Forsøg i denne Retning, Forsøg, hvis Værdi beror paa, hvor betydningsfulde og omfattende Erfaringer, de lægge til Grund, og hvor stor Konsekvens og Kombinationsevne, der lægger sig for Dagen i deres Konstruktioner.

3. Vurderingsproblemet (det etisk-religiøse Problem) opstaar ved, at vi ikke blot forholde os anskuende og forstaaende til Tilværelsen, men ogsaa faa vor Følelse sat i Bevægelse ved den, saa at vi udtale Domme, der tillægge eller frakende den Værdi. Af særlig Betydning ere de Domme, vi udtale om menneskelige Handlinger, vore egne og Andres. Al saadan Bedømmelse hviler — ligesom al Erkendelse og Forstaaelse — paa visse Forudsætninger, som det gælder at paavise og bestemme. Denne Opgave hører under det etiske Problem. Naar Vurderingen ikke blot angaar menneskelige Handlinger og Indretninger, men Tilværelsen, Livet i det Hele, opstaar det religiøse Problem, der især fører til at drøfte Forholdet mellem de etiske Idealer og den virkelige Tilværelse, saa at det bliver en Kombination af det kosmologiske og det etiske Problem.

4. Bevidsthedsproblemet (det psykologiske Problem). For alle de tre antydede Problemers Vedkommende viser det sig, at deres Behandling forudsætter et erfaringsmæssigt Kendskab til det menneskelige Bevidsthedsliv. Psykologien fremstiller den menneskelige Erkendelses *faktiske* Udvikling, som maa kendes, for man kan drøfte Betingelserne for Erkendelsens *Gyldighed*. Og da Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle er et Hovedpunkt indenfor Tilværelsesproblemet, forudsættes Psykologien ogsaa i Kosmologien. Hvad endeligt Vurderingsproblemet angaar, drøfter Psykologien dels Beskaffenheden af selve de Følelser, der føre til at anstille Vurderinger, dels de Muligheder, det virkelige Bevidsthedsliv frembyder for en videre Udvikling i den Retning, Vurderingen fordrer. Som Følge af dette nøje Forhold til de filosofiske Problemer, er Psykologien selv at regne for en Del af Filosofien, og man vil derfor ogsaa omvendt ganske naturligt i Psykologien komme til at berøre filosofiske Problemer. Og selv om man vil erklære alle de tre foregaaende Problemer for uløselige eller for opstaaede ved Misforstaaelse, vilde dog det psykologiske Problem, Spørgsmaalet

om Bevidsthedslivets Natur og Love, staa tilbage som Filosofiens sidste Borg.

— Spørges der om de Faktorer, der efter Sagens Natur ville faa Indflydelse paa disse Problemers Behandling og Besvarelse, maa først nævnes den Filosoferendes Personlighed. De nævnte Problemer have det fælles, at de ligge ved Grænsen af vor Erkendelse, hvor de exakte Metoder svigte; det kan da ikke være Andet, end at Forskerens Personlighed maa komme til at bestemme hans Tankegang, uden at han behøver at være sig det bevidst. Den »personlige Ligning« maa være af større Betydning i Filosofien end paa andre videnskabelige Omraader. Den historiske, sammenlignende Metode bliver derfor her af særlig Vigtighed; ved dens Hjælp kan det personlige Element lettest paavises. Dette personlige Element er ikke altid Noget, der skal skydes til Side; dets Tilstedeværelse er ofte en Betingelse for, at et Problem kan blive til. Der er Tanker, som kun kunne blive til paa en bestemt psykologisk Jordbund. — Det vil for det Andet komme an paa, hvilke Iagttagelser der lægges til Grund. Her faar især Naturvidenskabens Udvikling stor Betydning for den nyere Filosofi. Som det vil vise sig, bestemmes den nyere Filosofis afgørende Problemer ved selve det Faktum, at den moderne Naturvidenskab blev til. Men dertil komme — især for Vurderingsproblemets Vedkommende — ogsaa historiske Forhold, aandelige Bevægelser paa andre Omraader. — Endeligt bestemmes Problemstilling og Problemløsning af den Konsekvens, hvormed de grebne Udgangspunkter fastholdes og gennemføres.

Baade Karakteristiken og Kritiken af ethvert filosofisk Forsøg vil stedse føre tilbage til disse tre Punkter. Blandt dem lægger jeg i den følgende Fremstilling mest Vægt paa de to første. En Inkonsekvens er hos en stor Tænker ofte netop en naturlig Følge af, at *flere* Tankerækker have aabnet sig for hans Geni, uden at han har kunnet forfølge dem saa langt, at han har opdaget deres indbyrdes Modstrid. Og det kan være af den største Betydning, at disse forskellige Tankerækker drages frem. Allerbedst er det naturligvis, naar Dybsindighed og Konsekvens forenes.

Et Forsøg paa Problemopstilling eller Problemløsning kan

have en dobbelt Interesse. For det Første kan det betragtes som Symptom, som historisk Udtryk for aandelige Strømninger. Fra denne Side er Filosofiens Historie en Del af den almindelige Kulturhistorie. For det Andet kan det undersøges med Hensyn til den virkelige, definitive Klarhed, der er naat ved det. Denne Betragtning er mere specielt filosofisk og teknisk. De to Sider, fra hvilke de filosofiske Fænomener kunne betragtes, ville naturligvis for de forskellige Fænomeners Vedkommende staa i højst forskelligt Forhold til hinanden. Undertiden vil den kulturhistoriske Interesse endogsaa kunne staa i omvendt Forhold til den rent filosofiske.

Naar jeg i Korthed skal angive, hvorved min Fremstilling af den nyere Filosofis Historie er forskellig fra sin Forgænger i vor Literatur, Brøchners 1873—74 udkomne Værk, saa vil jeg først nævne den særlige Vægt, jeg lægger paa den personlige Faktor og paa Forholdet til Erfaringsvidenskaben, samt paa den kulturhistoriske Betydning af de filosofiske Fænomener. Dernæst vil jeg henvise til min Bestræbelse for at give Problemstillingen Forrangen for Problemløsningen. Løsningerne kunne dø, og Problemerne leve dog: ellers havde Filosofien ikke havt saa langt et Liv, som den har havt. Endeligt følger det af sig selv, at et fornyet Kildestudium saavel som Benyttelse af de senere Aars frodige Literatur have stillet mange Fænomener i et nyt Lys. Men trods alt Dette har det dog været mig en kær Tanke ved dette Værk at kunne fortsætte Brøchners Arbejde paa Filosofiens Histories Omraade, og jeg vil kun haabe, at min Bog ikke maa være uværdig til at helliges Mindet om denne ædle Forsker, hvis Beundring for Tankens Heroer paa én Gang var saa dyb og saa forstaaende.

FØRSTE BOG.

RENAISSANCENS FILOSOFI.

---

1. RENAISSANCEN OG MIDDELALDEREN.

Den Periode i det evropæiske Aandsliv, som kaldes Genfødelsens Tid, betegnes dels ved et Brud med Middelalderens ufrie, usammenhængende og begrænsede Livsanskuelse, dels ved en Udvidelse af Blikket til nye Omraader og en Udfoldelse af nye aandelige Kræfter. Ved enhver Fødsel følges begge Dele ad: Løsrivelsen af det Gamle og Udfoldelsen af det nye Liv. Men det er sikkert enestaaende i det menneskelige Aandsliv, at begge Sider ere saa fyldigt fremtrædende ved Overgangen til en ny Tid, som her. Ved andre Overgangsperioder faar i Reglen enten Kritiken og Negationen, eller den nye og positive Fylde en overvældende Karakter. Karakteristisk for Renaissancen er det i denne Henseende, at det hovedsageligt er det nye Liv, der medfører Kritiken af det Gamle. Derpaa beror dens Sundhed og Kraft. Den har grundlagt en ny, fri, menneskelig Opfattelse af Naturen og Menneskelivet, som den selv kun formaaede at udtale i de store Træk, og som ved Gennemarbejdelsen i det Enkelte viste sig at indeholde Problemer nok for Aarhundreders Tænkning og Forskning, men som i sine store Hovedtræk ikke er undergaaet væsentlig Forandring. Ethvert Forsøg paa ved Historiens Hjælp at orientere sig med Hensyn til de store teoretiske og praktiske Problemer maa derfor se tilbage til denne Tid, der har Gennembruddets Friskhed og Kraft og i anelsesfuld Rigdom omfatter, hvad den mere delte Forsken ofte kun ensidigt formaar at gribe.

Førend vi gaa ind paa at fremstille Renaissancens Filosoferen, saaledes som den fremtræder hos dens vigtigste Tænkere, maa vi kaste et Blik tilbage paa Middelalderen, fra hvilken det gjaldt at løsrive sig.

Det vilde være urigtigt at antage Middelalderen for det rene Mørkes Tid. Ikke blot udfoldede der sig under eller uden for Kirkens officielle Herredømme et lyst og naturfrisk Folkeliv, som har efterladt sig Mindesmærker i de nye, fremspirende Nationalliteraturer. Men ogsaa inden for den lærde Verden vil det have sin store Vanskelighed at fastsætte en bestemt Grænse mellem Middelalderen og Genfødelsestiden. Især i de romanske Lande, og allermest i Italien, var Sammenhængen med Oldtiden egentligt aldrig ganske afbrudt. Berettigelsen til at tale om Renaissancen som en særlig Periode maa da søges i, at der kom en Tid, da Kendskabet til Natur og Menneskeliv blev saa fyldigt, at det ikke kunde rummes inden for de kirkelige Forestillingers Skranker. Og selv dette Punkt i Udviklingen vil ikke være let at fastslaa bestemt. Men denne Vanskelighed angaar os ikke nærmere her, da vi ville indskrænke os til at fremstille den Filosofi, der udformede sig i Renaissancens Slutning, det vil sige i Løbet af det 16. Aarhundrede, og derfor kunne se bort fra Spirer og Tilløb, som desuden mere have literaturhistorisk end filosofisk Interesse.

Selv om man ser bort fra de Spirer til videre Udvikling, der findes inden for Middelalderens Aandsliv, og holder sig til den middelalderlige Tankegang i dens klassiske Form, vil man finde, at Middelalderen har givet sine betydningsfulde Bidrag til den aandelige Udvikling og ingenlunde var den Ørken eller den Mørkets Verden, den endnu ofte udgives for. Den har uddybet Aandslivet og skærpet og øvet dets Kræfter paa betydningsfuld Maade, og i hvert Tilfælde staar den ikke tilbage for nogen anden Periode i den Energi, med hvilken den benyttede de Dannelsesmidler, der stod til dens Raadighed, skønt de paa Grund af de historiske Forhold, som disse nu en Gang vare, vare meget begrænsede. I senere, lykkeligere Perioder, der raadede over et rigt Stof, er Bearbejdelsen og Inderliggørelsen af denne Rigdom neppe sket med saa stor Kraft som den, Mid-

delalderen anvendte paa sit tarvelige Materiale. Nogle enkelte Punkter, paa hvilke den middelalderlige Tænkning især frembyder Fortrin og har virket forberedende, skulle her antydes.

Middelalderens Tænkning var teologisk. En monoteistisk Religions Teologi gaar ud fra den Grundtanke, at der er én første Aarsag til Alt. Afset fra de store Vanskeligheder, denne Tanke frembyder, har den den store og gavnlige Virkning, at den vænner til at se ud over Forskellighederne og Enkelthederne og forbereder til Antagelsen af en lovmæssig Sammenhæng i Alt. Til Aarsagens Enhed maa svare Lovens Enhed. Middelalderen har opdraget til denne Tanke, som det naturlige Menneske, der overvældet af Fænomenernes Mangfoldighed hælder til Polyteismen, ikke er stemt for. Den betegner derved en Forberedelse til en ved Videnskaben bestemt Verdensopfattelse. Ti al Videnskab bestræber sig for at føre Fænomenerne tilbage til saa faa Principer som muligt, selv om den vel maa erkende, at Tanken om en eneste, højeste Lov er et uopnaaeligt Ideal.

Til Gennemførelsen af sine Ideer i det Enkelte raadede Middelalderens Tænkning, som allerede bemærket, kun over et meget fattigt Materiale. Men desto større var det Arbejde, den anvendte derpaa. Realiteternes Fattigdom maatte opvejes ved Formaliteternes Rigdom. Tænkningen udfoldede en formel Skarpsindighed, en Færdighed i at foretage Distinktioner og i at opstille Argumenter, der er aldeles enestaaende. Man ønsker denne Færdighed en bedre Anvendelse, men en Færdighed var det, og den har været af stor Betydning for Aandsudviklingen. Den har uddannet Organer, der kunde komme i Funktion paa frugtbarere Omraader. Den maatte i Længden føre til en prøvende Kritik af selve de Forudsætninger, der i lang Tid havde staaet som de faste Rammer, man ikke dristede sig til at undersøge.

Størst Fortjeneste har Middelalderen ved Fordybelsen i Sjælelivets indre Verden. Den antike Oldtid stansede ved et harmonisk Forhold mellem det Indre og det Ydre, og havde kun Interesse for det indre Liv i dets Forhold til det ydre Liv i Natur og Stat. For den middelalderlige Tro bestemtes Personlighedens evige Skæbne ved det indre Livs Begivenheder. Det var et Spørgsmaal paa Liv og Død, om den sjælelige Væxt ud-

foldede sig tilbørligt. Intet Under, at der udviklede sig en fin og dyb Sans for hvad der gik for sig i det Indre. Mystikernes Selvfordybelse har den samme Betydning for Udviklingen af den psykologiske Sans som Skolastikernes Distingveren og Argumenteren for Udviklingen af den logiske Sans. Det kom til at staa klart, at den aandelige Verden dog lige saa vel er en Realitet som den materielle Verden, og at Mennesket jo dog i den har sit egentlige Hjem. Vejen blev banet for en grundigere Drøftelse af det store Problem om Aand og Materie, end Oldtiden havde kunnet anstille. Men først og fremmest blev for Menneskelivet vundet et Erfaringsomraade, som var hans eget i aller snævreste Forstand, hvor ingen ydre Magter kunde trænge ind. Derved var Muligheden af dybere gaaende aandelig Frigørelse given.

Imidlertid var det jo netop Middelalderens store Ulykke, at ingen af disse i sig selv frugtbare Motiver kunde røre sig frit og frugtbart. Der er i den middelalderlige Tænkning, som i den middelalderlige Bygningskunst, en Higen mod det Store og det Uendelige, og der er tillige en Stræben efter at indordne alle Elementer i den Verdenskundskab, man besad, som bærende Stene og Piller i den store Tankebygning. Underst: Naturens Verden, som Aristoteles havde fremstillet den; over den: Naadens, i Kristus frembrudte Verden; og højest: Udsigten til Herlighedens evige Verden. Idealet var en harmonisk Trinrække af *natura*, *gratia* og *gloria*, saaledes at det højere Omraade ikke afbrød, men fuldendte det lavere. Fuldkomnest er denne Bestræbelse udtrykt hos THOMAS AQVINAS (1227—1274), Skolastikens Fuldender, en af de største Systematikere, der nogensinde har levet. Han har inspireret Dante, blev kanoniseret 1323, kaldtes *doctor angelicus* i Middelalderens teologiske Skoler og staar endnu som den romerske Kirkes klassiske Tænker, idet Pave Leo XIII i Aaret 1879 har dekreteret, at hans Filosofi skal lægges til Grund i de katolske Læreanstalter. Men trods det Storartede i en Lærebygning, som endnu for saa Mange rummer Tilværelsens Elementer og kaster Lys over dens Sammenhæng, har den dog fra første Begyndelse af højst betænkelige Mangler. Kun paa kunstig Maade vare de fra saa

forskellige Sider hentede Elementer forbundne. For at kunne forene den naturlige Viden, som man mente, Aristoteles havde sammenfattet, med Kirkens overnaturlige Forudsætninger, maatte den dels omtydes, dels hindres i at udfylde alle sine Konsekvenser. Aristoteles' Filosofi var virkeligt anlagt paa at fremstille Tilværelsen som en harmonisk Trinrække. De Grundbegreber, med hvilke Aristoteles opererede, vare hentede fra det organiske Livs Fænomener. Han saa Naturen som en stor Udviklingsproces, inden for hvilken de højere Trin forholdt sig til de lavere som Form til Stof, eller som Virkelighed til Mulighed. Hvad der paa det lavere Trin kun var muligt (potentielt), blev paa det højere Trin virkeligt (aktuelt). Aristoteles selv har ikke kunnet gennemføre denne betydningsfulde Anskuelse. I hvilken Retning dens Konsekvens ligger, er klart nok. Som kirkelig Tænker maatte Thomas Aqvinas dog fuldstændigt bryde med denne Konsekvens, trænge den Enhedslære (Monisme), den førte til, tilbage og sætte en Tohedslære (Dualisme) i Stedet. I hans Psykologi og i hans Etik viser dette sig paa karakteristisk Maade. Efter den aristoteliske Psykologi er Sjælen Legemets »Form«: hvad der i Legemet er givet som blot Mulighed, kommer i Sjælelivet frem i fuld Virksomhed og Virkelighed. Men et saa inderligt Forhold mellem Sjæl og Legeme stred mod de kirkelige Forudsætninger, og uagtet Thomas i Ordene slutter sig til Aristoteles og kalder Sjælen Legemets Form, behandler han dog i Realiteten Sjælen som et fra Legemet helt forskelligt Væsen, lige som han ikke betænker sig paa at antage »Former« uden Stof — for at faa Plads til Englene! I Etiken viser en lignende Dualisme sig. Fra Grækerne optager han en Række af naturlige Hoveddyder: Visdom, Retfærdighed, Tapperhed og Selvbeherskelse, men medens disse for Grækerne udgjorde al Dyd, anbringer han som et højere Lag de tre »teologiske« Dyder: Tro, Haab og Kærlighed, der kun opstaa paa overnaturlig Maade. Udviklingen er altsaa brudt, og Thomas undersøger ikke en Gang, om ikke de Villiesformer, der betegnes ved de teologiske Dyder, meget vel kunde finde deres Plads inden for de naturlige Dyder, som særlige Former af disse. — Hvad Verdensopfattelsen i det Hele angik, traadte Ideen om

den naturlige Udvikling i skarp Modsætning til Skabelsesdogmet og Antagelsen af mirakuløs Indgriben. Dualismen viser sig paa det ene Punkt efter det andet ved nærmere Eftersyn. Men et saadant nærmere Eftersyn maatte den middelalderlige Tænkning holde borte. Den *skulde* stemme med Kirkelæren. Der maatte ikke gives en Tænkning, en Forstaaelse af Verden, som var uafhængig af Teologien. Og da man nu én Gang havde faaet den Overbevisning, at den aristoteliske Filosofi egnede sig særligt godt til at repræsentere den naturlige Viden ved Opførelsen af den skolastiske Lærebygning, saa blev det betragtet som kættersk at afvige fra Aristoteles, og vel at mærke fra Aristoteles, som man i Middelalderen kendte og forstod ham. Med andre Ord, man standsede vilkaarligt Forskningen og Tænkningen, for at den opførte Bygning ikke skulde rokkes. Den aristoteliske Filosofi, der for sin Tid betegnede et saa overordentligt stort Fremskridt, slog man fast som evig gyldig. For Læren om det organiske Liv og om Sjælelivet var Skaden herved ikke størst; ti paa disse Omraader laa Aristoteles' egentlige Fortjeneste, allerede paa hans egen Tid. Men man hindrede Udviklingen af en exakt Naturvidenskab, der kunde forklare, gennem hvilke elementære Processer og efter hvilke almindelige Love den Formudvikling, Aristoteles antog, gik for sig. Misligheden ved den aristoteliske Filosofi var, at den slog den organiske Væxt fast som Type paa Alt, hvad der sker i Naturen. Den kunde derfor i det Højeste give en Beskrivelse af Former og Egenskaber, ikke en virkelig Forklaring af disses Tilblivelse. Den mekaniske Naturopfattelse var saaledes paa Forhaand udelukket. Man afskar sig Vejen til Fremgang — uden dog at kunne overvinde Vanskelighederne ved Hjælp af de Midler, man raadede over. Autoritetsprincipet hindrede en friere og videre Drøftelse af Problemerne og slog Dualismen fast som blivende Resultat. Autoritetsprincipet er jo selv en Form for Dualisme, idet det forudsætter en uforligelig Modsætning mellem den menneskelige Erkendelse og det Maal, der skal naas. Man blev da henvist til at tære paa det tarvelige Indhold, man havde, og til gennem kunstige Distinktioner og Argumentationer at fortolke dette Indhold saaledes, som Kirken ønskede det. Intet Under, at en stærk

Hunger efter Indholdsfylde maatte opstaa og en stor Begejstring over den nye Rigdom, der i Renaissancens Aarhundreder strømmede ind fra alle Sider!

Selv paa det Omraade, man i Middelalderen særligt fordybede sig i, vise disse Misligheder sig. Selvfordybelsen var ængsteligt religiøs. Den fik ikke Lov til at udvikle sig til fri Kundskab om den aandelige Verden. Dogmatikeren stod stedse paa Vagt over for Mystikeren, hvis indre Livs Bølgegang saa ofte førte ham ud over hvad Kirken sanktionerede som sand og ret Følelse. Lige saa lidt som Kirken kunde lade den nye Erfaring frit Spil, lige saa lidt turde den lade den indre Erfaring gaa sine egne Veje. Den saa en Fare i, at Mennesket ved at trække sig tilbage i sig selv skulde kunde stille sig i et umiddelbart Forhold til det højeste Værdifulde og derved blive uafhængigt af Kirken. Den anede, at Selverkendelsen lige saa vel som Naturerkendelsen frembød Muligheder for aandelig Frigørelse og aabnede Vejen til en hel anden Verdensopfattelse end den teologiske. — Dog var det ikke blot den ængstelige Begrænsning til religiøse Stemninger, der hæmmede den indre Erfarings Udvikling. Ogsaa her virkede Dualismen og hindrede Anerkendelsen af en virkelig Lovmæssighed paa det indre Omraade, saa vel som af en naturlig Sammenhæng mellem det Sjælelige og det Legemlige. Sjælelivet kunde ikke forstaas ret, før en friere og mere omfattende Naturopfattelse udviklede sig. —

Renaissancens Betydning er nu, at den betegner den Periode, hvor den middelalderlige Livsanskuelses Skranker og Ensidigheder kunde bekæmpes ved Hjælp af nye Erfaringer og Synspunkter. Hvor forskelligartede Fænomener der end møde os inden for Renaissancens Filosofi, saa have de dog fælles en stor Begejstring for og Tillid til Naturen, en Stræben efter at gennemføre en Enhedsopfattelse af Tilværelsen og efter at hævde det naturlige Menneskelivs Lovmæssighed og Berettigelse. Renaissancen begynder med dette sidste Punkt, med »Opdagelsen af Mennesket« (for at bruge Jacob Burckardts Udtryk), og fører senere til Udvikling af et nyt Verdensbillede og en ny Naturforskning.

A. OPDAGELSEN AF MENNESKET.

2. HUMANISMEN.

Det var intet Tilfælde, at Italien blev Renaissancens Hjemsted og dermed Vuggen for den moderne Tænkning. I Italien havde Sammenhængen med Oldtiden mest holdt sig, og da Oldtidens Literatur igen droges frem, kunde Italienerne tilegne sig den paa en ganske særligt selvstændig Maade, fordi den var deres egen Oldtids Værk, Kød af deres Kød og Blod af deres Blod. Ogsaa over for den græske Literatur, der i det 15. Aarhundrede paa ny blev Genstand for begejstret Studium, stod Italienerne i flere Henseender mere forstaaende end de nordlige Folkeslag. Hele denne Tilbagevenden til Oldtidsliteraturen, til Studiet af antik Historie, Poesi og Filosofi, havde den store kulturhistoriske Betydning, at man nu blev klar over, at der ogsaa uden for Kirke og Kristendom gaves et menneskeligt Aandsliv, som fulgte sine egne Love og havde sin egen Historie. Den aandelige Verden udvidedes, og en sammenlignende Betragtning af de menneskelige Forhold blev mulig. Hos flere af Renaissancetidens Tænkere finde vi allerede den komparative Metode anvendt til Forstaaelse af det Menneskelige. Desuden kunde Oldtidsværkerne tjene til Forbilleder, der vejledede Tanken, indtil denne kunde virke paa en mere selvstændig Maade. Mange Tankespirer, der i selve Oldtiden kun lige havde begyndt deres Væxt for saa at hæmmes af Middelalderens for fri Aandsudvikling saa barske Tid, kunde nu udfoldes. Efter en lang Dvale søgte Tænkningen at tage sit Arbejde op, hvor den ved Oldtidens Slutning havde nedlagt det.

Men at en levende Forstaaelse og selvstændig Tilegnelse af Oldtidsliteraturen blev mulig, skyldtes igen de historiske Forhold i Italien. Delingen i de mange Smaastater, der stadig omtumledes under indre politiske Kampe, hvor man som oftest intet Middel skyede for at opnaa og sikre sig Magten, medførte en Opløsning af den middelalderlige Samfundsorden. I Middelalderen vurderedes Mennesket efter sin Sammenhæng med Kirken og Korporationen. Det naturlige Menneske med sit rent

individuelle Følelsesliv blev ikke paaagtet og ikke anset for berettiget. De politiske Kampe rundt om i Stæderne havde nu derimod udviklet en hensynsløs Stræben efter at gøre sin Personlighed gældende, en Stræben, der naturligvis kun hos de lykkelige Magthavere førte til fyldigere Resultater. Paa den anden Side maatte det Magtherredømme, som raadede i de italienske Stater, drage mange Enkelte bort fra det offentlige Liv, og da Trangen til at gøre Individualiteten gældende dog var vakt, henvise dem til i Privatlivets Forhold og i kunstnerisk og literær Interesse at udvikle deres Personlighed saa vidt og frit som muligt. Det er BURCKHARDT'S Fortjeneste (i hans Værk om Renaissancens Kultur) at have paavist, hvorledes Hanget til Individualisme og Trangen til rent personlig Udvikling maatte opstaa i Italien i det 14. og 15. Aarhundrede under Indflydelse af de historiske Forhold. Det var da ikke blot den ydre Opdagelse af Oldtidens Literatur og Kunst, som betingede den italienske Renaissance. I saa Fald vilde denne have været en blot lærd Bevægelse, en overvejende receptiv Proces. Det var først og fremmest den praktiske Opdagelse af Menneskenaturen som et Omraade, — for hver Enkelt det nærmest liggende Omraade, — paa hvilket der var rig Plads og Anledning baade til at gøre Erfaringer og til at foretage et Udviklingsarbejde. Hvad Middelalderen kun havde gjort muligt i den religiøse Mystiks Form, blev nu ført videre og frigjort for Skranker og Baand. Det individuelle Sjæleliv føles som en Realitet og vækker Interesse i og for sig, afset fra hvad det er knyttet til. Det var en Opdagelse af ikke mindre Betydning end Opdagelsen af den ny Verdensdel paa Jorden og af de nye Verdener i Himmelrummet. Hos Digterne (Dante, Petrarca) fremtræder Interessen for og Syslen med det egne Jeg og Begivenhederne i det naturligvis først og i størst Stil.

Humanismen betegner derfor ikke blot en literær Retning, en Skole af Filologer, men ogsaa en Livsretning, som karakteriseredes ved Interessen for det Menneskelige baade som Genstand for Betragtning og som Grundlag for Handlen. Det er baade i Literatur og i Liv en Retning, der frembyder overordentligt mange Forskelligheder. Kirken viste sig en Tidlang

gunstigt stemt for den, og den humanistiske Interesse var endog en Stund raadende paa Pavestolen. Naar Pius II lod prædike Korstog, var det vel væsentligt for at redde Civilisationen; efter hans Overbevisning var Rom nu, efter Konstantinopels Fald, Literaturens sidste Tilhold, og over den græske Kejserstads Fald havde han maaske sørget nok saa meget af humanistiske som af religiøse Motiver. Humanismen har i sin Karakter noget Ubestemt. Den betegner Opdagelsen af det Menneskelige; men hvorledes dette Menneskelige opfattes, og hvorledes det søges udviklet, staar endnu usikkert hen. En Tidlang saa det ud, som om det Humane og det Overleverede skulde kunne gaa sammen paa fredelig Vis. Men det nye Indhold sprængte snart de gamle Læderflasker.

Her have vi nu den Opgave at vise, hvorledes der paa Basis af den praktiske Interesse for det Menneskelige hos Tidens Tænkere fremtræder en Række Forsøg paa ogsaa teoretisk at opfatte og forstaa det. Det er Forsøg paa at emancipere Psykologien og Etiken fra Teologien, som vi her have at drage frem.

3. PIETRO POMPONAZZI OG NICOLO MACHIAVELLI.

Hele Middelalderens Tænkning havde jo hvilet paa antikt Grundlag, idet den byggede paa Aristoteles, hvis Ideer den havde bøjet henimod hvad Dogmerne fordrede. Men i Modsætning til denne »latinske« Fortolkning af Aristoteles stod dels de gamle græske Fortolkere, der opfattede hans Lære mere naturalistisk, dels de arabiske Fortolkere, i første Linie Averroës, der opfattede hans Lære i panteistisk Aand. I Spørgsmaalet om, hvorvidt Aristoteles lærte Sjælens Udødelighed, stødte de tre Grupper af Fortolkere sammen. Efter de græske Fortolkere, som man i Middelalderen ikke tog Hensyn til, lærte Aristoteles en naturlig Udvikling af Sjælelivet fra lavere til højere Trin, men saaledes, at selv det højeste Trin ikke var uafhængigt af de naturlige Betingelser. Efter den averroistiske Fortolkning bliver den højeste Form for Tænkning kun mulig ved, at Mennesket delagtiggøres i en evig Fornuft; men denne Delagtiggørelse varer kun en Tid, og ikke de individuelle Sjæle, men

den universelle Fornuft, i hvilken de i deres højeste Tankeakter momentant faa Del, er udødelig. Derimod hævdede de teologiske Aristotelikere, med Thomas Aqvinas i Spidsen, Sjælens Udødelighed som en Læresætning, der begrundes ved Sjælens Evne til at erkende og ville det Universelle og Evige.

Dette saa omtvistede Spørgsmaal drøftede PIETRO POMPONAZZI i et mærkeligt lille Skrift *(de immortalitate animi* 1516). Med Rette har man i dette Skrift set Indledningen til Renaissancens Filosofi. Det fortjener denne Plads ved den Maade, paa hvilken Problemet behandles. Det drøfter vel, hvad Aristoteles' egentlige Mening er, men erklærer tillige at ville undersøge Spørgsmaalet efter den naturlige Fornuft, uafhængigt af al Autoritet. Og dets Bestræbelse gaar ud paa at hævde den naturlige Sammenhæng inden for Sjælelivet og tillige Muligheden af en etisk Livsførelse paa Naturens Grund. Pomponazzi var en berømt Lærer i Filosofi først i Padua, siden i Bologna. Han fødtes i Mantua 1462 og døde i Bologna 1525. Om hans personlige Forhold er kun Lidet bekendt. Han var en udmærket Disputator og Taler; dog udmærke hans Skrifter sig ikke i literær Henseende.

Baade over for Thomas og over for Averroës lægger Pomponazzi Vægt paa Naturens lovmæssige og kontinuerlige Udvikling, som Aristoteles har lært i sin Fysik, og som ikke tillader Spring eller Indførelsen af helt nye Principer, der ikke forberedes ved den forudgaaende Udvikling. Han gennemfører denne Tanke endnu videre end selve Mesteren Aristoteles, der lærte, at den højeste Fornuftvirksomhed (»den aktive Fornuft«) ikke kunde forklares ud af den successive Udvikling. Hvorledes den da var at opfatte og at forklare, havde Aristoteles ikke udtalt sig om og netop derved givet Anledning til de modstridende Fortolkninger. At selv den højeste Tænken ikke kan være uafhængig af naturlige Betingelser, beviser Pomponazzi især ved den af Aristoteles udtrykkelig opstillede Sætning, at al Tænken forudsætter Forestillinger, der fra først af maa være givne ved Sansning. Og han hævder, at den aristoteliske Definition af Sjælen som Legemets Form eller dets fuldkomne Virkelighed

heller ikke gør det muligt at antage en selvstændig Bestaaen af Sjælen.

Vil der nu ikke af dette Resultat opstaa betænkelige Konsekvenser i etisk Henseende, idet jo saa for det naturlige Menneske Udsigterne til Løn eller Straf efter Døden ikke kunne blive Motiver? Pomponazzi hævder tvertimod, at disse Udsigter ere betænkelige i etisk Henseende, da de hindre Mennesket i at gøre det Gode for dets eget Skyld. Den fulde Udvikling af Menneskets Natur paa de forskellige Omraader har sin Tilfredsstillelse i sig selv. Og medens den videnskabelige og kunstneriske Udvikling ikke i lige Grad falder i Enhvers Lod, saa er der én Udvikling, Ingen er udelukket fra, den etiske Udvikling. Og denne har sit Maal og sin Værdi i sig selv. Dydens Belønning er selve Dyden, og den Lastefuldes Straf er selve Lasten. Hvad enten derfor Mennesket er dødeligt eller ikke, er Døden dog at ringeagte, og hvorledes det saa end forholder sig med Tilstanden efter Døden, skal man dog ikke bøje af fra det Godes Vej. — Disse Udtalelser, som findes i Bogens 14. Kapitel, minde paa den ene Side om Sokrates' Apologi og pege paa den anden Side fremad til Spinozas og Kants Opfattelse af det Etiske. Flere Humanister vare vel optraadte med Ideen om en selvstændig Etik; men hos Pomponazzi faar denne Ide en særlig Betydning ved den Sammenhæng, i hvilken den fremkommer med et specielt religiøst Problem.

Udødelighedsspørgsmaalet er efter Pomponazzi et uløseligt Problem (problema neutrum); man kan i hans Aand føje til: ogsaa et neutralt Problem i den Forstand, at ingen virkelige etiske Værdier afhænge af dets Besvarelse. Men det gælder ved saadanne Spørgsmaal at faa afgjort, hvor langt vor Erkendelse virkeligt kan naa. Aabenbart er for Pomponazzi Hovedinteressen ved hans Undersøgelse knyttet til det Lys, som den kaster over vor Erkendelses Natur. Problemet er kun Anledningen. Han skelner skarpt mellem Filosofens og Lovgiverens Standpunkt. For Lovgiveren gælder det at finde Motiver, der kunne gøre Menneskene retskafne, og han kan maaske finde det ret at benytte Udødelighedstroen som et opdragende Motiv; men Filosofen har kun at spørge efter Sandheden uden at lade sig be-

væge af Frygt eller Haab. En lignende Modsætning kan, som Pomponazzi lærer, findes inden for det enkelte Menneske. Med sin Fornuft søger han kun at drage rette Slutninger af givne Forudsætninger; hvilke Resultater Fornuften skal komme til, beror derfor ikke paa Menneskets Villie. Med sin Villie kan Mennesket fastholde en Tro, som hans Fornuft ikke kan begrunde. Pomponazzi skelner saaledes mellem Tro og Viden, og han kan derfor med Hensyn til den endelige Afgørelse af det Problem, han behandler, underkaste sig Kirkens Lære. Medens Skolastikeren Duns Scotus to Aarhundreder i Forvejen havde udtalt, at Noget kan være sandt for Filosofen, som ikke er det for Teologen, vil Pomponazzis Mening snarest være udtrykt i den Sætning, at Noget kan være sandt for Teologen, som ikke er det for Filosofen. Det maa jo erindres, at han som Filosof endte ved et problema neutrum. Der er derfor heller ingen Grund til at tvivle om, at denne Lære om Tro og Viden var fuldt Alvor, og til at antage den for Ironi eller for en simpel Udflugt[1]). Han gør Indtrykket af en søgende Natur, hvem det er fuldt Alvor med Forskningen. Han sammenligner Filosofen med Prometheus, fordi han stadigt nages af urolige Tanker i sin Higen efter at udgranske de guddommelige Hemmeligheder. Det kan meget vel være, at Fornuften hos ham har været mere udviklet end den Villie, der skulde knytte ham til Troen, men derfor kan det godt have været hans Alvor, naar han fastholdt begges Krav. Kun savnes der hos ham en nærmere Udvikling af Sammenhængen mellem Villie og Tro. Han indskrænker sig til at henvise til Villien som Troens Grundlag uden at give videre Forklaring, skønt en saadan vilde være af stor Interesse. —

Foruden det her drøftede Skrift har Pomponazzi ogsaa skrevet om Trolddom og søgt at give en naturlig Forklaring af Begivenheder, der fortolkedes som Virkninger af overnaturlig Indvirken. Dette Skrift er af Interesse ved Bestræbelsen for at hævde de naturlige Aarsagers Princip, skønt de Aarsager, han benytter, efter vor Opfattelse selv høre ind under Begrebet Overtro. Det er nemlig især Stjernernes Indflydelse, han støtter sig til, en Indflydelse, som jo Datiden ikke ansaa for overnaturlig. — I et tredje Skrift drøfter han Spørgsmaalet om den gud-

dommelige Forudbestemmelse og Menneskets Villie. Han paaviser skarpsindigt Modstriden mellem dem. Som Filosof holder han sig til, hvad der erfaringsmæssigt staar fast: den menneskelige Villies Realitet; dens Forhold til den guddommelige Virken lader han staa hen som et uløseligt Problem, idet han ogsaa her benytter Distinktionen mellem Tro og Viden.

Denne Distinktion hjalp ham iøvrigt ikke. I Venedig lod Inkvisitionen hans Skrift de immortalitate brænde, og hvis han ikke havde havt en mægtig Beskytter i Pave Leo X's Ven Kardinal Bembo, vilde han maaske ikke være sluppen for at dele Skæbne med sin Bog. —

Ved første Øjekast kunde det synes underligt at stille Machiavelli ved Siden af Pomponazzi. Den florentinske Statsmand synes ikke at have noget at gøre med den bolognesiske Skolastiker. Og dog havde disse to samtidige Tænkeres fælles Fjender neppe Uret, naar de mente, at de vare af samme Surdejg. Det var den antike Tro til Menneskenaturen, de begge hver paa sin Maade vilde have genfødt. Og begge vare de stærkt paavirkede af Oldtidens Forfattere. Som Pomponazzi søgte at fortsætte Aristoteles' naturalistiske Psykologi og Etik, saaledes viser Machiavelli sig paa vigtige Punkter paavirket af den græske Historieskriver Polybios, der igen viser tilbage til ældre græske Tænkeres Opfattelse af Staternes Udviklingsgang. Men det var Machiavellis egne Iagttagelser af sin Tids Begivenheder, i hvilke han selv var indviklet, der affødte Trangen hos ham til at gaa tilbage til Oldtiden. NICOLO MACHIAVELLI blev født i Florents i Aaret 1469 af en gammel og anset Familie, for hvem det var gaaet tilbage. Han traadte tidligt i diplomatisk Tjeneste hos sin Fædrenestads republikanske Regering og besøgte som dens Udsending Pave Julius II, Cesare Borgia, Kejser Maximilian og Kong Ludvig XII. Han fik herved rig Lejlighed til at indsamle Iagttagelser af Mennesker og Begivenheder. Af skæbnesvanger Betydning for hans Anskuelsers Udvikling var det, at netop denne Periode i Italiens Historie var en saadan, i hvilken List og Intrigespil, Lumskhed og Grusomhed vare de Midler, ved hvilke de politiske Afgørelser udførtes. Han har selv i sin florentinske Historie (i Indledningen til 5. Bog) gjort den Bemærk-

ning om Italiens Historie i det 15. Aarhundrede, at man ikke kan beundre den Tids italienske Fyrsters Færd for Storhed og Højhjærtethed, skønt den derfor ikke afgiver mindre Stof for Betragtning, naar man ser, hvorledes saa ædle Folkeslag holdtes i Tømme ved svage og slet førte Vaaben. Det maatte for Machiavelli staa som Resultatet af, hvad han havde oplevet, at Snildhed og Kraft var det eneste Fornødne for Statsmanden. Selv viser han sig ikke som nogen overlegen Politiker; hans Storhed er i Tankens Verden, ikke i Handlingens. Og dog sørgede han dybt, da han blev tvungen til at ombytte denne Verden med hin. Da Mediceerne styrtede Florents' frie Forfatning (1512), afskedigedes Machiavelli, og under det nødtvungne Privatliv, han derefter førte i en Række af Aar, forfattede han sine navnkundige Værker. Havde han taget sin politiske Ulykke med større Værdighed, vilde hans literære Værker maaske ogsaa være blevne holdte i en højere Stil. Nu udarbejdede han især det af sine Værker, der er blevet mest berømt, Bogen om Fyrsten *(Il principe)* med det Formaal for Øje at skaffe sig Mediceernes Gunst. Han opnaaede for en Del dette Formaal, men det kan ikke negtes, at der derved sattes en Plet paa hans Karakter, og at han ved at have en enkelt Slægts politiske Magt for Øje kom til at betone den individuelle Vilkaarlighed og Hensynsløshed i Politiken stærkere, end han maaske ellers vilde have gjort. Ofte ser det i hans Fremstilling ud, som det i sidste Instans var ligegyldigt, hvilket Formaal Magthaveren vilde sætte igennem, og som om han i hvert Tilfælde betragtede det som sin Opgave at give Anvisninger for de forskellige Formaal, man kunde falde paa at sætte sig. Ikke blot i »Fyrsten«, men ogsaa i hans egentlige Hovedværk, *Discorsi*, Afhandlingerne om Livius' ti første Bøger, lægger dette sig for Dagen. Den, som vil grunde en Republik, skal bære sig saaledes ad; den, der vil grunde et Monarki saaledes; den, der vil grunde et Tyranni saaledes. Og dog er det sikkert, at der var ét Formaal, for hvilket Machiavellis Hjerte bankede, og som han inderst inde omfattede med sin Tanke midt under det diplomatiske Intrigespil saa vel som under Udarbejdelsen af sine Værker, nemlig Italiens Enhed og Storhed. Tillige er det sikkert, at han stedse følte sig som Re-

publikaner; det ses af de Raad, han gav Mediceerne angaaende Forfatningen i Florents. Og tillige har der for hans Aand staaet et Menneskeideal af Sundhed, Kraft og Visdom, der skulde rage højt over den Ynkelighed, af hvilken han følte sig omgiven, og over den Kuethed, den middelalderlige Kirke havde bragt over Menneskenaturen. Det var paa dette Punkt, han selv saa hen til Antiken og fordrede den efterlignet. Skønt han selv var Digter og levede med Digterne, og skønt han selv havde Adskilligt af det ubundne Nydelsesmenneske i sig, var den æstetiske Renaissance ham ikke nok, saa lidt som Nydelsens Evangelium var ham det Højeste. Det var Kraftens og Storhedens Renaissance, han fordrede. »Naar jeg,« siger han (i Indledningen til 1. Bog af Discorsi), »betragter den Ærbødighed, som Oldtiden indgyder Alle, hvorledes man f. Ex. giver en stor Sum Guld for et Brudstykke af en antik Statue for bestandigt at have det for sine Øjne, til Prydelse for sit Hus og til Forbillede for Kunstnerne, medens jeg paa den anden Side ser, at de vidunderlige Bedrifter, der i Historien berettes at være udførte i de gamle Stater af deres Fyrster, Feltherrer, Borgere og Lovgivere og af alle dem, der have arbejdet paa deres Fædrelands Storhed, snarere koldt beundres end efterlignes, ja, at Enhver tvertimod synes at undgaa Alt, hvad der kan erindre om dem, saaledes at vi nu ikke have det mindste Spor af den antike Dyd tilbage, saa maa jeg baade undres og klage derover.« I sine højeste Ideer er han beslægtet med den store Aand, der fremtræder i Michel Angelos ypperste Værker. Men hans tragiske Skæbne var det, at de store Formaal saa ofte traadte tilbage for Midlernes Mangfoldighed. Han var saa optagen af den Tanke, at det ikke nytter at have et Formaal, det være nok saa ædelt, naar man ikke har kraftige Midler til at udføre det, at han tilsidst glemte Formaalet over Midlerne eller undlod at undersøge, om ogsaa de Midler, han beundrede, i Virkeligheden og paa varig Maade vilde virke i Retning af de store Formaal, der utvivlsomt vare de højeste for ham. Han blev saa optagen af Midlets Kraft, at han kom til at tillægge det Værdi i og for sig, løsnet fra Formaalet, som skulde hellige det. Som ægte Renaissancemenneske beundrer han Kraftudfoldelsen i og for sig, ligegyldigt i hvilken

Retning Kraften virker. Skønt han udtaler sig mod den rent æstetiske Renaissance, har han dog selv indført den paa et Omraade, hvor det netop gælder om stedse at faa Kraften bestemt ved Formaalet. Den Modsigelse, der paa dette Punkt ytrer sig i hans Skrifter, og da især i »Fyrsten«, har ofte ført til, at han er bleven bedømt højst uretfærdigt. Og den samme Modsigelse var hans Livs Skæbne, om man ikke vil kalde den hans Brøde. Da Mediceerne atter forjoges, efter Roms Indtagelse af de Kejserlige 1527, og den frie Forfatning genindførtes, vilde hans Landsmænd ikke modtage hans Tjeneste, fordi de betragtede ham som Overløber. Derved forbitredes hans sidste Tid. En Samtidig, der ellers ikke er ham gunstig, sagde efter hans Død om ham: »Jeg tror, at hans egne Forhold smertede ham; ti han elskede virkeligt Friheden, og det paa mere end sædvanlig Maade. Men det pinte ham, at han havde indladt sig med Pave Klemens.« Han døde 1527.

Der gaar som en Understrøm gennem Machiavellis Værker en stadig Sammenligning mellem den antike og den kristelige Moral. Han har (i »Discorsi«) sat sig den Opgave »at sammenligne de antike og de moderne Begivenheder«; men selv hvor han ikke udtrykkelig anstiller en saadan Sammenligning, spores den i Opfattelse og Fremstillingsmaade. Han vil ikke lade sig nøje med at berette og beskrive; han vil tillige finde Aarsagerne til Forskellen mellem det Gamle og det Nye, og det kan han ikke uden ved at gaa tilbage til den store Modsætning mellem den antike og den middelalderlige Livsanskuelse. Derved bliver Machiavelli den mest bevidst udprægede Repræsentant for Modsætningen til Middelalderen.

I Middelalderen stod det som Statens Opgave at hjælpe Menneskene til deres højeste Maal, Saligheden i den hinsidige Verden. Fyrsten skulde vel ikke direkte virke herfor, men dog middelbart, især ved at sørge for Fredens Bevarelse. I denne Retning gaar Opfattelsen af Staten hos Thomas Aqvinas. For Machiavelli har den nationale Stat derimod sit Formaal i sig selv. Dens Kraft og Sundhed ind ad til, dens Magt og Udvidelse ud ad til, derpaa kommer Alt an. Og det er ikke en ideal Stat, han tænker paa, men bestemte, virkeligt givne Stater. »Da jeg,«

siger han (Fyrsten. Kap. 15), »har i Sinde at skrive Ting, som kunne være nyttige for dem, som læse mig, synes det mig bedre at holde mig til Tingenes Virkelighed end at hengive mig til tomme Spekulationer. Der er mange, som have udtænkt sig Republiker og Fyrstendømmer, som man aldrig har set eller kendt dem. Men hvortil tjene disse Fantasier? Der er saa stor Afstand mellem den Maade, hvorpaa man lever, og den Maade, hvorpaa man burde leve, at man ved kun at studere denne sidste snarere lærer at ødelægge sig selv end at holde sig oppe. Den, der i Alt og overalt vil vise sig som en hæderlig Mand, kan ikke undgaa at omkomme mellem saa mange Onde. En Fyrste, der vil holde sig ved Magten, maa derfor lære ikke altid at være god, men at benytte sig af det Gode og det Onde alt efter Nødvendigheden.« Og i Overensstemmelse hermed hedder det i Afhandlingen om Livius: »Overalt hvor der skal tages en Beslutning, af hvilken Statens Velfærd afhænger, maa man ikke lade sig stanse af Hensyn til Retfærdighed eller Uretfærdighed, Menneskelighed eller Grusomhed, Ære eller Vanære, men med Bortseen fra alt Andet holde sig til det, der kan frelse Staten og hævde dens Frihed.« (Discorsi. III, 41). Hvo som ikke paa denne Maade kan frigøre sig fra de sædvanlige moralske Forestillinger, maa leve som Privatmand og ikke vove sig frem blandt de Styrende (I, 26).

Hvad der ikke staar klart hos Machiavelli, er, om han betragter den Retfærdighed og Æresfølelse, der i visse Tilfælde hindre den nødvendige politiske Handling, for virkelige Dyder eller kun for indbildte Dyder. Enkelte Steder (som Fyrsten Kap. 8) taler han om Egenskaber, der synes at være Dyder, og som kunne medføre Fyrstens Undergang. Han gaar ikke nærmere ind paa de store Problemer, der her rejse sig, nemlig om Forholdet mellem Privatmandens og Statsmandens Etik. Er der her en principiel Modsætning, to Slags Dyder? Eller skulde det ikke være en Misforstaaelse, naar man kalder en Egenskab for Dyd, der hindrer Opnaaelse af Noget, der er et Gode for hele den Kreds Vurderingen angaar? Machiavelli er ikke fri for en vis Tvetydighed her, som adskillige moderne Deklamatorer mod »Moralen« dele med ham. Det ser ud, som han vil ud

over Modsætningen mellem Godt og Ondt, og saa er det kun en ny Vurdering, altsaa en ny Anvendelse af Begreberne Godt og Ondt, han tilsigter. Selve denne nye Vurdering bliver, som allerede paavist, usikker hos ham formedelst det uklare Forhold mellem Magten og det Formaal, Magten skal tjene. Den æstetiske Beundring for hensynsløs Kraftudfoldelse skyder Tanken om det helligende Formaal til Side. Hvad han lægger Menneskene til Last, er, at de hverken vise Energi til det Onde eller til det Gode: smaa Forbrydelser er man ikke bange for, men Forbrydelser i stor Stil, »hvis Storhed vilde udslette deres Vanry«, gyser man tilbage for. I Aaret 1505 vovede Pave Julius II sig med sine Kardinaler uden Armé ind i Perugia for at afsætte Baglioni, der havde Magten i denne By. Naar nu Baglioni ikke benyttede Lejligheden til at bemægtige sig den dumdristige Pave og dermed paa én Gang befri sig for sin Dødsfjende, bemægtige sig store Rigdomme og give Kirkens Fyrster en gavnlig Lektion for Fremtiden, saa var det sikkert ikke af moralske Grunde; ti Baglioni var en Mand, der ikke gyste tilbage for Blodskam og for Mord paa nære Slægtninge. »Man drog deraf den Slutning, at Menneskene ikke vide at bevare nogen Værdighed i Forbrydelsen, lige saa lidt som de formaa at være fuldkomment gode, men at de gyse tilbage for en Forbrydelse, naar den har Storhedens og Ophøjethedens Præg.« (Discorsi. I, 27).

Hvad Machiavelli vender sig imod, er altsaa det Smaalige, Matte og Ængstelige. Det var hans egentlige Anke mod hans Samtid, som det ogsaa ses af hans florentinske Historie. Naar han da nu spurgte om Grunden til, at man havde fjernet sig saa langt fra Oldtidens Storhed, fandt han denne Grund i Opdragelsen, der har voldet Svækkelse og Kuethed, og Opdragelsen hænger igen sammen med Religionen. De Gamle elskede Ære, Aandsstorhed, legemlig Styrke og Sundhed, og de gamle Religioner skænkede guddommelig Anseelse til de Dødelige, der havde gjort sig fortjente som store Feltherrer, Helte eller Lovgivere. Deres religiøse Ceremonier vare pragtfulde og ofte forbundne med blodige Ofre, der maatte stemme Sindene til Vildhed. Vor Religion derimod sætter det højeste Maal i en anden Verden og lærer os at ringeagte denne Verdens Ære. Den for-

herliger Ydmygheden og Selvfornægtelsen og sætter det stille, beskuende Liv over det praktiske, udadvendte. Hvis den fordrer Kraft af os, er det snarere Kraft til at lide end til at handle. Denne Moral har gjort Menneskene svage og overgivet Verden til dumdristige Voldsmænd, som have opdaget, at de Fleste i Haab om Paradis ere snarere til Sinds at finde sig i Fornærmelser end at hævne dem. (Discorsi. II, 2). Vel tilføjer Machiavelli, at dette er en falsk Fortolkning af Kristendommen, der skyldes den menneskelige Fejghed; men det er dog neppe hans Mening dermed at tage hele sin Sammenligning mellem antik og kristelig Moral tilbage, og det er klart nok, til hvilken Side hans egen Sympati gaar. Religionen er for ham væsentligt et Middel i Lovgiverens Haand. Lovgiveren behøver den som Støtte for Lovene. Den Vise forudser Meget, som Mængden ikke aner og ikke vil tro, og da maa Guderne træde imellem og sanktionere de nødvendige Love. Lykurgs og Solons Historie vidne herom, og Savanarola virkede saa stærkt paa sine Landsmænd, fordi man (hvad enten det nu var med Rette eller Urette) troede, at han stod i umiddelbart Samkvem med Gud. Religionen er særligt et fast Grundlag for Opretholdelse af Enhed og gode Sæder i Folket. Numas religiøse Institutioner vare en væsentlig Aarsag til Romerrigets Kraft og Storhed, og enhver klog Fyrste maa hævde den nationale Religion, selv om han personlig anser den for en Vildfarelse. (Discorsi. I, 11—12).

Machiavelli har ikke Følelsen af, at han ved Religionen staar over for en aandelig Magt, der udfolder sig efter sine egne uvilkaarlige Love, og som Politiken derfor ikke altid saaledes uden videre kan tage i sin Tjeneste eller have til sin Raadighed. Han stoler i det Hele for meget paa de snu Beregninger, paa den vilkaarlige Indgriben og paa Forholdenes Ensartethed og overser, at det Største i Historien ofte kommer som en Strøm, der pludselig bruser frem af Kilder, som hidtil vare usynlige. Han fremhæver ganske vist selv den Mangfoldighed af store og uforudseelige Begivenheder, hvortil Tiden havde været Vidne, og som kunde føre til den Tro, at »Gud og Skæbnen« raadede for Alt. Men han mener dog ikke, at den menneskelige Villie derfor er afmægtig. Over for en rivende Stormflod er der maaske

i Øjeblikket Intet at gøre; men naar Uvejret er forbi, kunne vi grave Kanaler og opkaste Diger, saa at Skaden bliver mindre næste Gang. Skæbnen kommer især til at raade, hvor ingen Modstand er forberedt. (Fyrsten. Kap. 25). Det er dog et vel udvortes Forhold, han her sætter mellem det Uvilkaarlige og det Vilkaarlige. Den Statsmand, der staar helt uden for de store aandelige Strømninger, vil neppe have en saadan Forstaaelse af dem, at han kan drage Kanaler og bygge Diger paa rette Vis. — Machiavelli lægger stor Vægt paa Nødvendigheden af, at Institutioner og Forfatninger — baade religiøse og politiske — fra Tid til anden genfødes ved at »føres tilbage til deres Princip.« I Tidens Løb kommer der Tilføjelser og Ændringer, der kunne forkvakle Kilden til deres væsentlige Kraft. Det gælder da at mindes Begyndelsen, at besinde sig paa sit Udspring. Anledningen dertil kan gives ved ydre Ulykker, som da Rom genfødtes efter Gallerkrigen, eller ved bestemte Institutioner, som Roms Tribuner og Censorer, eller ved fremragende Mænd, hvis Personligheder blive Forbilleder, som da St. Franciscus og St. Dominicus igen stillede det oprindelige kristelige Forbillede frem for Menneskenes Øjne og derved frelste Kirken fra den Undergang, som ellers vilde have været nær. (Discorsi. III, 1). Dette er en af de mest geniale Betragtninger, der findes hos Machiavelli. Men den viser tillige Begrænsningen for den Kløgt, han troede at kunne sætte i System. Den største Begivenhed, der forefaldt i hans Levetid, var netop en saadan Fornyelse efter det oprindelige Princip paa det religiøse Omraade, men tillige en Fornyelse, der ikke var en blot Gentagelse. Ved Reformationen blev den aandelige Udvikling ført ind paa nye Baner, og ingen Politiker, der blot vilde betragte den som Middel, uden at have en dybere Forstaaelse af dens Værdi, har formaaet at øve nogen varig Indflydelse paa Tingenes Gang. At der ved »Fornyelsen« kan komme helt nye Kræfter frem, vil han ikke forstaa. — Machiavelli havde i det Hele ikke Øje for de i det skjulte virkende Aarsager. Der var mange Sider af Livet foruden den inderlige Religiøsitet, der undgik hans Opmærksomhed. Udviklingen af de praktiske Interesser, af Handel og Industri, af Mekanik og Økonomi, og den Maade, hvorpaa disse Interesser og de nye

sociale Lag, som repræsenterede dem, havde vokset sig stærke nok til for en væsentlig Del at bestemme den ny Tids Politik, det var Noget, hans overvejende formelle Opfattelse af Politiken som et Intrigespil og en Magtkamp tilslørede hans Blik for. Hans Politik svævede i Luften, fordi den ikke var knyttet til de store Ideer, i hvilke de stadigt virkende Kræfter skaffe sig Udtryk. Som saa mange Realister gik han glip af Realiteten, fordi han vilde gribe den paa Begivenhedernes Overflade.

Det var naturligt, at Machiavelli i sin Stræben efter en Forstaaelse af Historien maatte holde sig til de Aarsager, han kunde faa Øje paa eller mente at faa Øje paa. Saaledes maatte jo Pomponazzi i sin Kritik af Overtroen lade sig nøje med astrologiske Forklaringer. Begges Fortjeneste er den: at have hævdet de naturlige Aarsagers Princip. De vare paa Vejen, og de gjorde det muligt, at deres Efterfølgere kunde komme videre ad denne Vej. Hvad særligt Machiavelli angaar, saa staar han ikke blot som Grundlægger af den videnskabelige Politik i den nyere Tid, men ogsaa som Grundlægger af den sammenlignende Etik. Hvad han havde antydet i store Træk, blev det senere Tiders Opgave at udføre i det Enkelte med Undgaaen af de Skær, han var strandet paa.

Kort efter Pomponazzis og Machiavellis Død var det ude med det frie italienske Aandsliv. Da Florents anden Gang mistede sin Frihed (1530), var Vendepunktet der. Reaktionen brød nu vældigt frem, og Inkvisitionen organiseredes paa ny for at møde den protestantiske Bevægelse. Landflygtighed eller Martyrium blev nu de Italieneres Lod, hvis religiøse eller videnskabelige Anskuelser førte dem ind paa nye Baner. Og dog var det, som vi senere skulle se, netop i denne Periode, at den nye Verdensanskuelse og den nye naturvidenskabelige Metode udvikledes af italienske Tænkere, Italiens store Bidrag til den moderne Tids Aandsudvikling. Først følge vi Opfattelsen af Mennesket, og have at fremdrage nogle betydningsfulde Fænomener, der vise os, hvorledes Renaissancens Grundtanker virkede uden for Italien.

4. MICHEL DE MONTAIGNE OG PIERRE CHARRON.

Renaissancens forskellige Sider viser sig neppe hos nogen af Tidens Tænkere saa klart og fyldigt som hos Montaigne. Han har for det Første den udprægede Individualisme, som i Frankrig i det 16. Aarhundrede, ikke mindre end i Italien i de foregaaende Aarhundreder, udvikledes gennem de politiske Kampe, og for Montaignes Vedkommende tillige ved de religiøse Stridigheder, han var Vidne til. Frankrig havde desuden sin Humanisme i det 16. Aarhundrede. Montaigne fødtes (1533) af adelig Slægt i Sydfrankrig, fik en omhyggelig og lærd Opdragelse, foretog Rejser i Italien og levede siden for største Delen paa sit Gods, nydende sin Frihed og dyrkende sine Studier, vel vogtende sig for at blive dragen ind i Tidens politiske og religiøse Bevægelser, hvilke han saa paa som paa et Skuespil. At han holdt sig tilbage, havde sikkert ikke blot sin Grund i, at han førtes til Skepticisme ved at se de mange Partier og de skiftende Anskuelser, men hovedsageligt deri, at han vilde bevare sin egen Personlighed, saaledes som den nu en Gang var. Det var den, der var den vigtigste Genstand for hans Studium. Hans *Essais* (hvis to første Bøger udkom 1580, den tredje Bog 1588) er en i høj Grad personlig Bog, baade i Indhold og Form. »Jeg studerer mig selv mere end nogen anden Genstand,« siger han (III, 13); »det er min Metafysik, det er min Fysik.« Og Bogen giver os da ogsaa fuld Oplysning om hans Interesser, Studier, Vaner og Levevis. Den er skreven i fri Form, uden systematisk Sammenhæng. Tænkningen er for ham en Slags Leg eller Tidsfordriv; han lader Tankerne gaa som de ville, og giver atter sine Læsere dem lige saa ubundne og uordnede som han selv har faaet dem. Og han erklærer strax i Forordet, at han egentlig kun skriver om sig selv (je suis moy mesme la matiere de mon livre), og at han, om Sæd og Skik havde tilladt, gerne var gaaet endnu videre i at give Enkeltheder om sig selv. I tredje Bog af »Essais« gaar han videre end i de to første i denne Henseende, idet han beraaber sig paa den større Frihed, Alderen giver. Denne Selvbeskæftigelse, dette at hengive sig til sine egne Tanker og vugge sig i sine egne Stemninger er et

moderne Træk; det vidner om, at Individet er frigjort fra traditionelle Forudsætninger og uden at bekymre sig om nogen Autoritet trygt tør overlade sig til Strømningerne i sin egen Natur og lade sig føre af dem.

Et andet karakteristisk Træk er hans store Belæsthed, især i Oldtidens Literatur. Hans Skrifter vrimle af Citater, og han har en stor Mængde af karakteristiske Træk til at belyse de menneskelige Meninger, Følelser og Drifter. Den sammenlignende Metode har han i endnu større Udstrækning end Machiavelli anvendt paa det aandelige Omraade. Og det ikke, som man ofte har ment, blot for at uddrage skeptiske Konsekvenser af den Mangfoldighed af Karakterer, Anskuelser og Retninger, han fremdrager. Han interesserer sig for de individuelle Nuancer, og han har tillige Humanistens Glæde over det rige Stof. Det er Blikket ud i den uoverskuelige Verden af aandelige Fænomener, der betager ham, ikke blot den indbyrdes Forskel eller Strid, der kan være mellem dem.

Ganske vist maatte baade Individualismen og Humanismen gøre ham til en Modstander af ethvert Forsøg paa dogmatisk at ville paatvinge og gennemføre én eneste almindelig Lære. Han angriber baade den teologiske og den filosofiske Dogmatisme (især II, 12). Hvis det — siger han til de Ortodoxe — virkeligt var os Alvor med Troen paa det Overnaturlige, — »hvis vi virkeligt berørtes af Straalen fra Guddommen,« — saa maatte vort Liv se helt anderledes ud, end det gør. Alle Forhold vilde være omdannede i Overensstemmelse med de hellige Fordringer, og Religionskrigene med deres uædle Lidenskaber vilde ikke kunne have splittet os. Det er da neppe guddommelige Kræfter, men snarere Sædvane og Tradition, der lede os, for saa vidt det ikke er Lidenskaberne, der bestemme vor Tro. I Religionskrigene vilde Guds Sag alene neppe have kunnet rejse et eneste Kompagni. Og afset fra de Indflydelser, som gøre sig gældende, er det klart, at vor Forestilling ikke kan fatte Noget, som ligger helt ude over vort Væsens Grænser. Vore egne Egenskaber kunne vi tænke forhøjede eller forminskede, men ud over dem kunne vi ikke komme. Desuden interesserer ethvert Væsen sig mest for sig selv, for sin ejen-

dommelige Natur. Deraf følger, at vi forestille os Guddommen i menneskelig Skikkelse og mene, at Alt i Verden styres til Bedste for Menneskene. Men mon Dyrene ikke vilde ræsonnere paa tilsvarende Maade ud fra deres Natur? Den, der mener at vide Noget om Gud, drager uundgaaeligt Gud ned i det Lave. Af alle menneskelige Meninger om Religionen synes den at være sandsynligst, der erkender Gud som en ubegribelig Magt, Ophav til Alt og Opholder af Alt, idel Godhed og Fuldkommenhed, naadigt modtagende den Dyrkelse, Menneskene yde den, under hvilken Form de saa opfatte den, og paa hvilken Maade de saa vise den deres Ærefrygt.

Men fordi de ortodoxe Paastande maa afvises, er der dog ingen Grund til at pukke paa den menneskelige Fornuft. Mennesket er paa én Gang den elendigste og den stolteste af alle Skabninger. Hovmod er dets medfødte Sygdom. Det føler sig højt ophøjet over den øvrige Skabning, og dog er der (som Montaigne søger at vise gennem en udførlig Opregning af Træk, der vidne om Dyrenes Forstand og Følelse) ikke saa stor Afstand mellem det og Dyrene, som det mener. Det har ingen Grund til at sondre sig fra Væsenernes Skare. Med dets Erkendelse staar det ilde til. Sanserne ere usikre og vildfarende. Vi kunne ikke overbevise os om, at de lære os Sandheden. De fremstille Verden for os, saaledes som deres Natur og Tilstand fører det med sig. Det er ikke den ydre Genstand, men Sanseorganernes egen Tilstand, der fremtræder for os ved Sansningen: les sens ne comprennent pas le subject estangier, ains seulement leurs propres passions. Vi maatte, hvis vi absolut skulde kunne stole paa Sansningen, have et Instrument, der kunde kontrollere den — og saa igen et Middel til at kontrollere dette Instrument, og saaledes i det Uendelige. Fornuften fører heller ikke til nogen endelig Afgørelse: enhver Grund, som anføres for en Antagelse, behøver selv igen en Grund, og saaledes kunne vi blive ved at gaa tilbage i det Uendelige. — Dertil kommer, at baade vi selv og Genstandene forandres og omskiftes uafbrudt; der er intet Fast og Bestandigt. Og Forskellenes Rigdom er saa stor, at det er haabløst at forsøge paa at opstille almindelige Love eller Typer. Ingen Lov kan udtømme Tilfæl-

denes Mangfoldighed. Jo nøjagtigere Undersøgelsen er, des flere Forskelligheder opdages der. Og ved Forsøget paa at bringe de fundne Forskelligheder ind under fælles Synspunkter, vil man finde, at de indbyrdes stride mod hverandre, saa at Sammenligningen ikke kan føre til noget Resultat. — De stadige Forandringer og de store Forskelligheder vise sig ogsaa hvad de moralske og borgerlige Love angaar. Der kan ikke paavises nogen naturlig Lov, som følges af Alle. Sæderne skifte efter Tid og Sted. Hvad er det for en Godhed, som igaar stod ved Magt, men i Morgen ikke mere, og som bliver til Forbrydelse, naar man gaar over paa den anden Bred af Floden? Kan Sandheden begrænses af Bjerge, saa at den bliver til Løgn paa den anden Side? — Tvivlen bliver da den sidste Udvej. Men heller ikke Tvivlen maa slaas fast som Noget, der bestemt gælder. Vi tør ikke sige, at vi Intet vide. Vort Resultat er: *hvad véd jeg?* —

Hele denne Tankegang hos Montaigne er ofte bleven opfattet som Skepticisme, idet man i den har set Montaignes sidste Ord. Saaledes har allerede Pascal opfattet ham. Men derved naas ikke frem til det sidste Grundlag for Montaignes Livsanskuelse, det Punkt, hvorom alt tilsidst drejer sig hos ham, og hvorved han kommer til at antyde en hel Verdensanskuelse. Montaigne er ganske vist for meget Causeur til at udvikle sin Verdensanskuelse i rent filosofisk Form. Men hans sidste Ord er ikke Fænomenernes forvirrende Forskellighed, ikke Skepticismen, heller ikke Individualismen. Der hæver sig bag alt hos ham en uendelig Baggrund: Ideen om Naturen i dens Højhed og Uendelighed som den, fra hvilken Fænomenernes Fylde stammer, og som den, hvis Kraft paa ejendommelig Maade forgrener sig ud i hvert enkelt individuelt Væsen[2]).

Montaigne vil ikke blot gendrive den opblæste Viden. Han lovpriser endog ligefrem Uvidenheden, fordi den giver Naturen frit Spillerum og ikke med Reflexion og Kunst hindrer »vor store og mægtige Moder Natur« i at føre os. Ved Uvidenheden mener han da ikke den raa og tankeløse Tomhed, men den, der er Frugten af Forstaaelse af vort Væsens Grænser. Kun ved at støde til en Dør kunne vi overbevise os om, at den er lukket, ikke ved at staa passivt foran den. Kun for »et godt Hoved«

(une teste bien faiste) er Uvidenhed en god og sund Hvilepude. Baade i det Store og i det Smaa spiller Naturbegrebet en Rolle hos Montaigne. Er Talen f. Ex. om Sygdom, vil han ikke vide Noget af Lægerne, der kun forkvakle Naturen og hindrer den i dens egen rette Udvikling. Lige som ethvert andet Væsen har enhver Sygdom sin bestemte Tid til at udvikle sig og afsluttes, og det er forgæves at gribe ind. Man lade Naturen raade; den forstaar Tingen bedre end vi. I Naturens Orden maa man finde sig. Lige som Verdensharmonien er vort Liv sammensat af Modsætninger, af forskellige Toner, som alle høre med i den store Sammenhæng, Sygdom og Død saa vel som Sundhed og Liv. — Er Talen om Opdragelse, da gælder det ligeledes at lade Naturen have sit frie Løb. Kundskabsmeddelelse skal kun være Middel for Følelsens og Karakterens Udvikling, og Livserfaring er den bedste Skole til Selvbeherskelse. — Selve sin Skepticisme tager han egentlig ligefrem tilbage, naar han kommer ind paa Naturbegrebet. Den eneste Maade, siger han, ved hvilken man kan sikre sig mod at maale Tingen med en falsk Alen, er at stille sig »vor Moder Naturen i dens hele Majestæt« for Øje: den viser os en gennemgaaende og stadig Mangfoldighed, inden for hvilken vi opdager os selv og Alt, hvad vi kalde stort, som et forsvindende Punkt[3]). Vi undgaa derved at drage vilkaarlige og snevre Grænser. Derved opstaar Tolerance. Som vi allerede have set, er Montaignes sidste Resultat i religiøs Henseende det, at den ubekendte Guddom dyrkes af de forskellige Nationer under lige saa mange forskellige Former. — Og ved denne Betragtning begrunder Montaigne sin Konservatisme. Jeg er led ved det Nye, siger han, under hvilken Skikkelse det saa fremstiller sig. Ikke fordi de bestaaende Love altid ere fornuftige. Lovenes Gyldighed beror ikke paa, at de ere retfærdige, men paa selve det, at de ere Love: c'est le fondement mystique de leur auctorité! Sædvanen er Verdens Herskerinde. Samvittigheden føler sig bunden til, hvad den er vant til at respektere, og kan ikke uden Smerte løsrive sig derfra. Vel skal den Vise indadtil frigøre sin Sjæl for at dømme uhildet om Tingene; men udadtil bør han følge de bestaaende Love og Skikke. Det er taabeligt Hovmod at tiltro sig at kunne stille

noget Bedre i Stedet. Skønt Montaigne ikke ligefrem siger det, synes det dog at ligge i hans Tankegang, at Naturen kundgør sig i, hvad der bliver Sæd og Skik, og hans Konservatisme falder derved ind under hans Tro paa Naturen, skønt jo det Nye — efter Montaignes egen Opfattelse — maatte være lige saa »naturligt« som det Gamle.

Ved Naturbegrebet begrundes endelig det første Træk, vi fremhævede hos Montaigne, hans Individualisme. Enhver vil, mener han, ved opmærksomt at lytte efter hvad der foregaar hos ham (s'il s'escoute), opdage hos sig en for ham ejendommelig Maade at være paa, en herskende Karakter (forme sienne, forme maistresse, forme universelle), der gør Modstand mod ydre Paavirkning og holder Sindsbevægelser borte, som ere uforenelige med den. Denne Karakter er i sin inderste Grund uforanderlig. Jeg kan ønske mig en anden »Form«, afsky og fordømme den, jeg har. Men hvad der har den dybeste Rod i min Natur, kan ikke virkeligt angres, da Angeren kun kan angaa det, som det staar i vor Magt at ændre. Det er gennem denne herskende Form, at Naturen rører sig i os, og i hver af os paa ejendommelig Maade, hvorfor Enhver bør bedømmes efter sin Maalestok. Montaigne hævder saaledes Naturen i det enkelte Individ, lige som han hævder den i det store Hele. I Modsætning til Kirkens Fordring om en absolut Genfødelse paastaar han, at en fuldstændig Forvandling er umulig. Han nægter Angerens Realitet, hvis den skal være en saadan Forvandling. Angeren er kun mulig, hvis der er et indre Grundlag, som kan krænkes ved det fulde og klare Billede af den onde Handling, der er begaaet. Medens Fornuften raader Bod paa de andre Sorger og Smerter, frembringer den Angerens Smerte, som er den tungeste, fordi den opstaar i det Indre, lige som Feberens Varme eller Kulde er mere gennemtrængende end den, der kommer ude fra. Paa tilsvarende Maade føles der en indre Tilfredsstillelse, en ædel Stolthed ved at gøre det Gode og have en god Samvittighed. At bygge Belønningen for gode Handlinger paa Andres Billigelse vilde være at bygge paa et altfor usikkert Grundlag, især — mener Montaigne — i Tider som den, han lever i, hvor det at være Genstand for Folks Agtelse

er et daarligt Tegn. Enhver maa have et indre Mønster (un patron au dedans), efter hvilket han kan bedømme sine Handlinger. Kun du selv kan bedømme din Færd. De Andre se ikke saa meget din Natur som din Kunst. Allerede vore Nærmeste se anderledes paa vore Handlinger end Fremmede. Ved det større Indblik i vor Natur, de have Lejlighed til at faa, opdage de maaske, at de glimrende ydre Bedrifter kun ere fine Vandstraaler, der skyde til Vejrs fra en sumpet Grund. Fra det Ydre kan der ikke sluttes til det Indre. (Essais. III, 2).

Montaigne forklarer ikke nærmere, hvorledes hint »patron au dedans« udvikler sig, og hvorledes det forholder sig til »forme maistresse«. Her efterlader han et stort Problem til den følgende Tænkning. Men det er klart, at lige som han kun lovpriste Uvidenheden og den trygge Hengivelse til Naturen, for den, der har et godt Hoved, saaledes kan det heller ikke paa det praktiske Omraade være hans Mening, at man uden videre skal lade Naturen sørge. Den individuelle Natur udvikler sig kun til sin ejendommelige Form, naar Besindelse og Villie virke med, og den »herskende Form« kan kun bevares for Forvanskning ved Agtpaagivenhed og Arbejde. Montaigne er sig bevidst, at han ikke er nogen Villieshelt. Hvis han har nogen Dyd, saa er det, mener han, snarere Lykkens Gunst end Villiens Værk. Han er taknemlig for at høre til en god Slægt (une race fameuse en proud'hommie) og for at have faaet en god Opdragelse. Han har en naturlig Afsky for de fleste Laster (særligt Grusomheden), men han indestaar ikke for, hvorledes det vilde være gaaet ham, hvis hans Natur ikke havde været saa lykkelig; indre Strid og Debat kan han ikke udholde. Hans Fornuft stræber vel efter at indtage Forsædet i hans Sjæl; men den har ofte nok at gøre med ikke at lade sig forvanske af Drifterne og kan ikke altid reformere dem. Og dog var det hans Overbevisning, at den højeste Lyst var forbunden med Dyden; Kampen kunde kun være en Overgang. De lavere Nydelser ere kun øjeblikkelige og flygtige og føre let Anger med sig. En fuldkommen Tilfredsstillelse, lige fjernet fra sanselig Nydelse og fra en møjsommelig Kamp for at fastholde Fornuftens Bud, findes kun der, hvor det er selve Sjælens inderste Natur, der udtrykker sig i

de gode Handlinger. At have udviklet en saadan Natur hos sig, at enhver Anledning til indre Kamp falder bort, det er for Montaigne det Højeste. Han véd, at han selv kun staar i tredie Række, hverken hører til dem, der kæmpe tappert, eller til dem, der ikke behøve at kæmpe. Men han beundrer de »heroiske Sjæles Højhed«. Hans egen Svaghed gør ham ikke blind for Andres Styrke. Skønt han selv kryber paa Jorden, kan han dog se deres høje Flugt. Og han anser det dog heller ikke for en ringe Sag, at han har bevaret sin moralske Dømmekraft sund i en Tidsalder, hvor Dyden ikke synes at være Andet end en »jargon du collège«. (I, 19; 36. — II, 11. — III, 13).

Der er en antik Karakter i den Maade, paa hvilken Montaigne hævder Naturbegrebet. Men dette Begreb er hos ham ført ud over den begrænsede Form, som det har hos de græske Tænkere. Det er uendeliggjort ved at bringes i saa nøje Forbindelse med Individualitetens Begreb. Naar Montaigne stiller Naturen i Modsætning til Menneskenes Kunstlerier, saa er det dels, fordi disse slaa visse enkelte Former fast som ene berettigede og derved overse Naturens Fylde, dels, fordi de krænke den enkelte ejendommelige Individualitet, hvis Ret til at udvikle sig »sur son propre modele« er den samme som enhver andens. De to Tanker, Uendelighedens og Individualitetens, havde Fremtiden for sig. Og ved sin Skepsis, sin store Iagttagelsesevne og sin humanistiske Lærdom fik Montaigne Aandsfrihed og Materiale til at indskærpe disse Begrebers Betydning. Hans Skepsis — der egentlig er en Hævdelse af Tænkningens Ret — førte ham til at søge ud over de kunstige Skranker, og hans rige Erfaring og Lærdom lærte ham, hvad der var at finde paa den anden Side Skranken: nye individuelle Former, i hvilke den ene og samme uendelige Natur udtrykker sig. —

Montaigne døde 1592. En Tænker af hans Art kunde egentlig ingen Discipel have. Dertil er hans Tænkning for personlig. Der sammenfattedes hos ham Elementer, der ikke i samme Forbindelse kunde komme igen hos Andre. Den, der nærmest staar som hans Discipel og som den, der har systematiseret hans Ideer, repræsenterer da ogsaa kun en enkelt Side af hans Tankeverden, selv om det er en meget betydningsfuld Side. Det var

Bekendtskabet med Montaigne, der førte PIERRE CHARRON ind paa filosofiske Ideer. Han var født i Paris 1541, var først Advokat, men gik senere over i den gejstlige Stand og blev en berømt Prædikant. Han udgav Forsvarsskrifter for den katolske Tro mod Protestanter og Fritænkere. Men desuagtet er det Mærkeligste i den Bog af blivende Interesse, han har efterladt sig, og som udkom i Bordeaux i Aaret 1600 (tre Aar før hans Død) under Titel: *De la sagesse*, netop et gennemført Forsvar for den Hovedtanke, som vi have fundet baade hos Pomponazzi, Machiavelli og Montaigne: Tanken om den menneskelige Natur som Grundlag for Etik og Politik. Han lægger stor Vægt paa den af sand Selverkendelse følgende Uvidenhed. Menneskenaturen fremtræder ved nærmere Undersøgelse for os baade i sin Elendighed og sin Storhed. Den naturlige Fornuft kan ikke være Maalestok for Alt; man bør derfor, efter Charrons Mening, holde sig til Kirkens gamle Lære uden at rode sig ind i nye Lærdomme. Ligesom Montaigne, og i endnu højere Grad end han, drager Charron altsaa konservative Konsekvenser af Tvivlen. Men hvad der er det Mærkelige: han gaar nærmere ind paa Forholdet mellem Religion og Sædelighed, som Montaigne ikke direkte havde berørt. Religion og Sædelighed høre sammen, men maa dog ikke sammenblandes, da de hver have sin Drivfjeder (ressort). Frem for Alt maa Godheden ikke gøres afhængig af Religionen, da den derved bliver til noget Tilfældigt og ikke faar sit Udspring af »Naturens gode Drivfjeder«. Jeg vil, siger Charron, at man skal være et godt Menneske, selv om der ikke gives Paradis og Helvede. Det er for mig en frygtelig Tale, naar Nogen siger, at hvis han ikke var Kristen, hvis han ikke frygtede for at blive fordømt, vilde han gøre det eller det. Jeg vil, at du skal være et godt Menneske, fordi Naturen og Fornuften vil det saa, — fordi det fordres af den almindelige Tingenes Orden, hvoraf du kun er en Del, — og fordi du ikke kan handle imod dig selv, dit Væsen og dit Formaal; — lad der saa komme ud deraf hvad der komme vil. Staar dette fast, saa kan Religionen komme bag efter. Men det omvendte Forhold er fordærveligt.

En saa resolut Anerkendelse af Etikens Selvstændighed er

mærkelig i en katolsk Gejstligs Mund. Det er en psykologisk Gaade, hvorledes Charron, der ikke længe i Forvejen optraadte som ivrig katolsk Prædikant, er kommen ind paa den. Men i hvert Tilfælde vidner den om, at der i Tiden rørte sig en stærk Tendens i denne Retning.

5. LUDOVICUS VIVES.

Den store Interesse, Renaissancetiden nærede for det Menneskelige, maatte naturligt hidføre et ivrigt psykologisk Studium af de sjælelige Fænomener. Hos alle de hidtil nævnte Tænkere spiller psykologisk Iagttagelse og psykologisk Interesse en væsentlig Rolle, uden at dog derfor den psykologiske Undersøgelse fremtræder som en særegen Bestræbelse, sondret fra de videre gaaende filosofiske Konsekvenser, man uddrog af den. Men ogsaa et rent teoretisk psykologisk Studium dreves paa denne Tid. Og skal nogen Enkelt nævnes som Repræsentant for den rene Psykologi paa denne Tid, maa det være Spanieren LUDOVICUS VIVES. Han var en stille Lærd, en ivrig Humanist, Erasmus fra Rotterdams Ven og Medarbejder, men hans Hovedbetydning ligger paa Psykologiens og Pædagogikens Omraade. Han blev født i Valencia 1492, studerede i Paris og boede senere lige til sin Død (1540) i Brügge. En Tidlang var han Lærer for den engelske Kong Henrik VIII's Datter, men brød med det engelske Hof i Anledning af Skilsmissesagen. Vives var en alvorlig Katolik, men hans fredelskende, sunde og milde Betragtningsmaade førte ham til i et frimodigt Brev til Pave Hadrian VI (1522) at tage Ordet for, at et almindeligt Koncil skulde læge Bruddet i Kirken ved at skelne mellem det, der er nødvendigt for Fromhed og Sædelighed, og det, der kan overlades til den frie Drøftelse. Ogsaa senere virkede han for Tolerance og for en mild og fri Opfattelse af Kristendommen. Som Pædagog har han en overordentlig stor Betydning for sin Tid. Mange af de gode pædagogiske Ideer, Jesuiterne siden gennemførte, skulle skrive sig fra Vives, med hvem Loyola skal have været personligt bekendt. Hans Beskæftigelse med filologisk Kritik og med pædagogiske Problemer førte ham ind paa Spørgsmaalet om Viden-

skabens Metode i det Hele, og han fordrer, at Erfaringen skal være Grundlag for al Erkendelse. For Psykologiens Vedkommende har han selv søgt at gennemføre denne Fordring, idet han staar som den nyere empiriske Psykologis Grundlægger. Han bygger med hele sin Tid paa et stort, fra Oldtiden hentet Materiale; men han søger at stadfæste det ved egen Erfaring, og hans Værk *De anima et vita* (Brügge 1538) er rigt paa originale Iagttagelser. Hans Skildring af enkelte sjælelige Fænomener, især af Sindsbevægelserne, er endnu lærerig, og hans Bog fik en overordentlig stor Indflydelse paa det 16. og 17. Aarhundredes psykologiske Teorier[4]).

Vives' klare empiriske Standpunkt lægger sig især for Dagen i det Afsnit af første Bog af De anima, der har til Overskrift »Hvad Sjælen er«. Efter at han har gjort opmærksom paa de Vanskeligheder, der ere forbundne med dette Spørgsmaals Besvarelse, idet det er lettere for os at sige, hvad Sjælen ikke er, end hvad den er, bemærker han, at det egentlig heller ikke har Interesse for os at vide, *hvad* Sjælen er, men *hvorledes den virker,* og at Buddet om at kende os selv ikke angaar Sjælens Væsen, men dens Funktioner. Med stor Sikkerhed er det her slaaet fast, at det er de sjælelige Fænomener, vi direkte have med at gøre, og at Erfaringspsykologien kan se helt bort fra enhver rent spekulativ Teori om Sjælens Væsen. Dette Standpunkt bliver Vives i sin rent beskrivende Fremgangsmaade i det Hele tro. Vel kunde det ikke være Andet, end at Meget maatte staa for ham som sikker Erfaring, der senere maatte falde for Kritiken; men Vives har dog gjort Meget til, at det psykologiske Standpunkt kunde blive udsondret fra det spekulative og det teologiske paa den ene Side, det fysiske paa den anden Side, en Udsondring, som Descartes foretog paa klar og afgørende Maade. Descartes skylder Vives Mere, end man skulde tro af de enkelte Steder, hvor han nævner ham.

Som det fremgaar allerede af Titelen paa Vives' Bog stiller han Begreberne Sjæl og Liv i nøje Forbindelse med hinanden. Han opfatter Sjælen som Livsprincip, Principet i alt organisk Liv, ikke blot som Principet i Bevidsthedslivet. Han bestræber sig for at opfatte de lavere Former af Liv som Grundlag for

de højere. Hans Psykologi er en fysiologisk Psykologi, der lægger stor Vægt paa saa vidt muligt ogsaa at beskrive Fænomenerne fra den fysiologiske Side. Her anvender han naturligvis sin Tids Fysiologi. Han viser sig som en fra den aristoteliske Skole emanciperet Forsker ved at henføre Erkendelsen til Hjernen. Der gaves endnu Aristotelikere, der negtede, at Nerverne (som allerede de senere græske Anatomer havde paavist) udgik fra Hjernen og ikke fra Hjertet. Efter Vives har Livskraften derimod sit Sæde i Hjertet, hvor det første og det sidste Livstegn gives, og hvis hæmmede eller frie Funktion faar Udtryk i Sindsbevægelserne. Hjernen antager han, i Overensstemmelse med en fra Stoikerne og Galenus overleveret Lære, opfyldt af fin Luft eller Aande (spiritus tenuissimi ac pellucidi). Dennes Svingninger antoges at staa i Forbindelse med hvad der foregik i Bevidstheden; dog udtaler Vives sig ikke nærmere herom. Hvorledès Forholdet er mellem den Sjæl, der virker i Hjernen, og den, der virker i Hjertet, lader han ligeledes staa hen. Det var efter hans Opfattelse kun den egentligt menneskelige Sjæl, der var umiddelbart skabt af Gud; Plante- og Dyresjælen (altsaa Principet for organisk Liv og for Sansning) frembringes af Materiens Kraft. Den menneskelige Sjæl lader sig i Tanke og Tragten ikke nøjes med det Endelige og Sanselige, men søger sig en uendelig Genstand; deraf udledes dens guddommelige Udspring, ti Aarsagen maa svare til Virkningen. Vives viser sig her som afgjort Spiritualist, hvad man ogsaa maatte vente efter hans religiøse Forudsætninger. Ogsaa paa dette Punkt efterlader han store Problemer for den følgende Tænkning.

Hans Psykologi indskrænker sig til Opstilling af de forskellige sjælelige Fænomener. Først den senere Forsken søgte Principerne for den Mekanik, der kunde føre over fra det ene Fænomen til det andet.

6. NATURRETTENS UDVIKLING.

Den italienske Humanisme havde et aandsaristokratisk Præg. Dens store Betydning var Grundlæggelsen af et frit Aandsliv. Men den bekymrede sig ikke stort om, hvorledes det gik med

Menneskelivet i de videre Kredse. Kirke, Stat og Samfundsliv lod den skøtte sig selv; det var væsentligt intellektuelle og æstetiske Opgaver, den syslede med. Selv Machiavelli danner ingen egentlig Undtagelse herfra, trods hans store Interesse for Nationalitet og Politik; ti det er dog Magthaverens Kraftudfoldelse, der mest tildrager sig hans Blik, og Samfundslivets dybere liggende Kræfter og Betingelser agter han ikke paa. Humanismen styrtedes, da den politiske Frihed styrtedes i Italien; men at den politiske Frihed styrtedes, og at et nationalt Statsliv ikke udvikledes, skyldtes denne Humanismens snevre Opfattelse af det Menneskelige, dens Angst for at gaa i Dybden og i Bredden. Dette var ogsaa Grunden til, at den lod det religiøse Spørgsmaal ligge og lod sig nøje med at skyde det til Side. De nordlige Nationer, hos hvem Renaissancen optraadte med mindre Glans, førte Frigørelsen dybere ind og længere ud.

Det var *Reformationens* store Fortjeneste, at den ikke lod sig nøje med at omgaa det religiøse Spørgsmaal, men direkte gik ind paa det og paa det religiøse Omraade proklamerede det samme Personlighedsprincip, som Humanismen havde udtalt paa andre Omraader. Reformationen er Renaissancetankens Anvendelse paa det religiøse Omraade. Ikke saaledes at forstaa, som om Luther og Zwingli først havde tilegnet sig hin Tanke og derefter anvendt den. Det Store ved disse Personligheder er netop, at de i deres egen Livserfaring paa ny opdage hin Tanke og støbe den i en aldeles ejendommelig Form. De hævde selve den umiddelbare personlige Livserfaring som det egentlige Grundlag for Religionen, og støttede til den føre de deres Kamp mod den middelalderlige Kirke og Teologi. De indre, menneskelige Kræfter frigjordes for de kunstige Former. Kristendommen blev her virkeligt — for at bruge Machiavellis Udtryk — ført tilbage til det Princip, af hvilket den fra først af var fremgaaet. Om *Luther* end ikke indlod sig paa en kritisk Undersøgelse af Urkristendommen, saa greb han dog et vigtigt Punkt i den ældste Menigheds Forestillinger, idet han byggede paa den paulinske Lære om Retfærdiggørelse ved Tro. Det var den inderlige, personlige Tilslutning til Kristus, hvorved Mennesket hævedes op over alle ydre Forhold. Denne Tanke har han især udviklet

i sit Skrift »*Von der Freiheit eines Christen-Menschen*« (1520). Naar Personligheden saaledes i sit inderste Forhold, det, paa hvilket dens evige Skæbne antoges at bero, frigjordes fra al ydre Autoritet, saa maatte det ligge nær ogsaa at gennemføre en lignende Frigørelse paa andre Omraader. Negtes kan det heller ikke, at den lutherske Reformation greb vækkende ind i mange Henseender. I sin Kamp mod Kirken maatte Luther ogsaa komme til at tale det naturligt Menneskeliges Ret. Han hævder Familiens og Statens Selvstændighed over for Kirken, og især hævder han — i naturlig Sammenhæng med sin Lære om Retfærdiggørelsen ved Troen alene — det jevne Menneskelivs Færd og Virken i dets Betydning over for Katolicismens Undervurdering deraf i Forhold til Askesen. Men et positivt Forhold til de naturlige menneskelige Interesser kunde dog Luther ikke begrunde. Over for Videnskaben stod han — især i sin tidligere Tid — mistænksom formedelst sit Trosprincip, og i Statslivet holdt han paa den passive Lydigheds Princip. Naar han skrev om »et Kristenmenneskes Frihed«, delte han nemlig sin Betragtning i to Dele: først viser han den indre Frihed, som den Kristne har, dernæst henviser han denne Friheds fulde Udfoldelse til den hinsidige Verden og hævder, at den Kristne efter sit ydre Menneske netop er »ein dienstbarer Knecht und Jedermann unterthan«. I denne Dualisme mellem det Indre og det Ydre laa Grunden til, at Lutheranismen ikke kom til at spille den Rolle for den aandelige og politiske Udvikling, som der i og for sig kunde have været Mulighed for ved dens Stifters store og kraftige Personlighed. Det Religiøse og det Menneskelige bleve blot jevnstillede som Søndag og Søgn, uden indre væsentlig Sammenhæng. Og saaledes gik det særligt med Troens Forhold til Videnskaben. Luther beraabte sig i Worms paa Bibelen og paa klare, indlysende Grunde. Men om det indbyrdes Forhold mellem disse to Principer kom det ikke til nogen Klarhed[5]), uden for saa vidt det kan kaldes Klarhed, at man i den lutherske Teologi snart udviklede en Skolastik, der var mindre storartet og mere sneverhjertet end den middelalderlige.

Dog stod der ved Luthers Side en Mand, som med stille Begejstring søgte at forbinde Reformationens og den almindelige

Renaissances Tanker. PHILIP MELANCHTON, »Tysklands Lærer«, repræsenterer i Modsætning til Luther en mere rationel Side i Protestantismen. Han var ikke blot Teolog, men Filolog og Filosof, og naar Luthers og Lutheranernes haarde Fordømmelse af det ugenfødte Menneske skurrede i hans Øren, var det vel ikke blot fordi den stred mod hans milde Opfattelse af det Menneskelige i det Hele, men særligt fordi den gik ud over hans kære Klassikere. Melanchton foredrog paa Universitetet i Wittenberg ikke blot Teologi, men ogsaa Naturlære og filosofiske Videnskaber som Psykologi, Logik (»Dialektik«) og Etik. En elegant Fremstilling og et stort Kendskab til Oldtidsliteraturen udmærker disse Forelæsninger. Af størst Interesse er hans Etik. I Naturlæren polemiserer han (som senere skal omtales) mod den nye kopernikanske Lære, og som Psykolog kan han ikke maale sig med Vives, hvis Værk er omtrent samtidigt med hans. Af stor Betydning for hans Etik var hans Lære om *det naturlige Lys*, ved hvilken han især er paavirket af Ciceros Gengivelse af den stoiske Filosofi, dog saaledes, at han ogsaa støttede sig til Apostelen Pauli Ord om Loven som skreven i Menneskenes Hjerter. Til Grund for al Slutten, Tællen og Beregnen, for al Antagelse af Videnskabernes første Principer og for al moralsk Bedømmelse ligger der visse af Guddommen indplantede og for Enhver medfødte Forestillinger (noticiæ nobiscum nascentes, divinitus sparsæ in mentibus nostris), som gør, at det ikke er tilfældigt, naar videnskabelig Erkendelse og moralsk Vurdering aldrig uddør i Menneskeslægten. (Denne Lære udvikler Melanchton dels i sin *Liber de anima*, dels i sine *Erotemata dialectices*). Dette naturlige Lys blev dog formørket ved Syndefaldet, og derfor maatte dets væsentlige moralske Indhold kundgøres i de ti Bud paa Sinai Bjerg. Denne Antagelse af, at det er samme Indhold, der kundgøres i de ti Bud og i den naturlige Morallov, var fælles for Reformatorerne. Den findes baade hos Luther og Calvin, og den gaar langt tilbage i Middelalderen. Det kom ved denne af Melanchton fornyede Lære til at staa fast, at man ad de klare Grundes Vej kunde komme til samme Resultat som den gammeltestamentlige Aabenbaring. Men skønt Melanchton saaledes giver den naturlige Lov, der for ham baade betød

Moralloven og det øverste Princip for alle Retsforhold, én selvstændig, naturlig og rationel Begrundelse, saa fulgte det dog af hans teologiske Forudsætninger, at den etiske Livsførelse, som paa dette Grundlag var mulig, kun kunde angaa det ydre, borgerlige Liv, ikke Sjælens inderste Rørelser. Han definerer Moralfilosofien som »Erkendelsen af Buddene om alle de sædelige Handlinger (honestis actionibus), om hvilke Fornuften indser, at de stemme med den menneskelige Natur og ere nødvendige i det borgerlige Liv, saaledes at man, saa vidt muligt, ad videnskabelig Vej søger at finde disse Buds Udspring«. Det Inderligste og Dybeste i Sjælelivet skulde altsaa efter Reformatorens Opfattelse ikke »stemme med den menneskelige Natur,« men kun kunne sættes i Bevægelse ved overnaturlig Indflydelse. Vel mener han (i sin *Philsophiæ moralis epitome*), at Filosofien kan lære, at der er én Gud, at han bør dyrkes, og at det er Guds Villie, der hævder den store Forskel mellem Godt og Ondt. De tre første Bud falde lige saa vel ind under Moralfilosofien som de syv sidste. Men det egentlige, inderlige Gudsforhold, det, »i hvilket vi umiddelbart have at gøre med Gud,« falder uden for Filosofien. Her viser sig det Urigtige i at sætte de ti Buds Indhold lig den naturlige Lov. Ti det var dog vel neppe Melanchtons Mening at frakende den gammeltestamentlige Religiøsitet et umiddelbart og inderligt Gudsforhold. Og paa den anden Side vidnede hin Ligestilling om den teologiske Fordom, at det inderligste Menneskelige kun skulde kunne tænkes i religiøs Form. Det Humane var for Melanchton kun det ydre Borgerlige. Vi møde atter her, selv hos denne Humanist, Modsætningen mellem det Indre og det Ydre. Men den Indrømmelse, der var gjort, nemlig at det menneskelige Liv efter sine ydre Forhold kunde ordnes efter Love, der kunde begrundes rationelt, var dog af stor Betydning. Det borgerlige Liv, hele Statslivet kunde da udfolde sig selvstændigt efter sine egne rent menneskelige Principer.

Og i Melanchtons Skole udviklede man denne Selvstændighed endnu skarpere, end sket var hos Mesteren selv. Den danske Teolog NIELS HEMMINGSEN, der er bleven kaldet Danmarks Lærer, lige som hans Lærer Melanchton blev kaldet Tysklands,

opstillede i sit Skrift *De lege naturæ apodictica methodus* (1562) Fordringen om en stringent videnskabelig Udvikling af Naturretten. Som han selv udtaler i Skriftets Slutning, har han med Forsæt holdt alle teologiske Overvejelser borte, for at det kan blive klart, »hvor langt Fornuften kan naa uden det profetiske og apostoliske Ord«. Han vil ad Undersøgelsens Vej vinde en klar og tydelig Erkendelse af Rettens Væsen. Kun det er en sand Lov, der ikke blot støtter sig paa Fyrstens og Øvrighedens Autoritet, men har sin »faste og nødvendige Grund«, der ikke kan søges andet Steds end i selve Lovens Natur og Formaal. I Menneskets Natur er der givet Spirer til det Sædelige og Retfærdige, og desuden Dømmekraft til at skelne det Retfærdige fra det Uretfærdige. Disse Midler maa man bruge, hvis man vil have en Lov i Ordets sande Betydning. Hemmingsen viser da, at der i Menneskets Væsen findes et sanseligt og et fornuftigt Element, og at den ved Sansefornemmelse vakte animalske Drift skal adlyde Fornuften, som indeholder den sande menneskelige Naturlov (lex naturæ seu recta ratio). Formaalet for det menneskelige Liv er Erkendelsen af det Sande og Udøvelsen af det Gode. Ud over Familielivet og Statslivet hæver sig det aandelige Liv (vita spiritualis i Modsætning til vita oeconomica og politica) i Dyrkelsen af Gud, hvori det højeste Formaal er at søge. Paa dette Punkt slaa de naturlige Kræfter ikke længere til, ti den rette Maade at dyrke Gud paa kan Ingen kende uden ved guddommelig Aabenbaring. Men hvad Erkendelsen af selve Naturretten angaar, behøves Aabenbaringen ikke. Vel betragter Hemmingsen lige som Melanchton de ti Bud som et kort Indbegreb af Naturretten (epitome legis naturæ), men først efter at have udviklet den naturlige Lov undersøger han dens Overensstemmelse med de ti Bud. Her er da det Fremskridt gjort, at Etik og Retslære (»Naturretten« indbefatter begge) ere uafhængige af Teologien, ikke grunde sig paa overnaturlig Autoritet.

Men hermed standser Bevægelsen saa ogsaa indenfor Lutheranismen. Enkelte Retslærde som Oldendorp og Winkler fastholdt vel de udviklede Tanker. Men det var kun i de reformerte Lande, at de indre og ydre Betingelser var til Stede for en

mere gennemført Frigørelse af Etik og Retslære. Der var hos Zwingli og Calvin ikke hin ængstelige Sondring mellem Personlighedens Frihed i det Indre og Bundetheden i alt Ydre. Der brydes her langt mere end i Lutheranismen med Autoritetsprincipet. Den i Kraft af Naadevalget Frigjorte føler sin Ret til Selvbestemmelse i alle aandelige og verdslige Ting. Zwingli, denne klare, kraftige Natur, hos hvem Reformatorens religiøse Inderlighed var forbunden med Tænkerens Konsekvens, med Humanistens Kærlighed til Oldtiden og med Republikanerens politiske Frihedstrang, tog Ordet for Selvstyre baade paa det borgerlige og det kirkelige Omraade. Og Calvin fortsatte, med mindre Begavelse og større Sneverhed, hans Værk. Det var deres Tanker, der laa til Grund ved de store Kampe i Frankrig, Nederlandene og England i det 16. og 17. Aarhundrede, de Kampe, i hvilke den nyere Tids borgerlige, religiøse og videnskabelige Frihed blev til. Den moderne Stat og den moderne Videnskab skylder disse Kampe deres Tilværelse. Hvad den italienske Humanisme af Blødagtighed og Aandsaristokrati, og hvad Lutheranismen af ængstelig Inderligheds- og Lydighedstrang ikke kunde føre til, det fuldbragte Schweizerreformatorernes Disciple med Aandens og Haandens Vaaben. Vel blev der ogsaa her en haard Kamp at udfægte for at sprænge de konfessionelle Skranker, i hvilke den reformerte Kirke, lige saa vel som andre Kirker, søgte at holde den aandelige Bevægelse. Men det blev af stor Betydning, at denne Kirke havde en frejdigere Opfattelse af Forholdet mellem det Indre og det Ydre og ikke stillede det inderste personlige Liv i skarp Modsætning til alle menneskelige Interesser. Derved blev de reformerte Lande den nyere Filosofis anden Hjemstavn, efter at dens første Hjemstavn, Italien, var bleven underkuet af Reaktionens Magter. Og derved fik særligt den moderne Naturret sit Udspring i disse Lande, den Retsopfattelse, der ligger til Grund for alle politiske og sociale Reformbestræbelser, lige til ind i det 19. Aarhundrede.

Religionskrigene i Nederlandene og i Frankrig og den publicistiske Literatur, som de gave Anledning til, bleve af stor Betydning for Udviklingen af Ideen om folkelig Frihed og om Statens Selvstændighed over for Kirken. Kampen for at hævde

den religiøse Frihed hang nøje sammen med Kampen for at bevare den borgerlige Frihed. Undersaatternes Ret til gennem deres lovlige Repræsentanter at modsætte sig og i yderste Tilfælde at afsætte en Fyrste, der krænkede Folkets Ret, blev hævdet med stor Styrke. Og som Begrundelse opstillede man den Paastand, at al Regeringsmyndighed udspringer af en Overdragelse, der betinges ved Opfyldelsen af bestemte Pligter fra de Regerendes Side. Man proklamerede altsaa Folkesuverænitetens Princip og lagde Ideen om en oprindelig Kontrakt mellem Folk og Regering til Grund for al statsretlig Drøftelse. Kontraktteorien var allerede i Middelalderens Strid mellem Kirke og Stat bleven benyttet som Vaaben mod Kirkens Fordringer om Overhøjhed. Erindringen om den romerske Kejsermagts Udspring af det romerske Demokrati virkede her sammen med Konsekvenser, man drog af Forestillingen om en paradisisk Naturtilstand uden Rets- og Statsforhold. Nu blev denne Teori brugt fra Folkets Side mod Fyrsterne, medens den i Middelalderen blev anvendt i Fyrsternes Tjeneste mod Kirken. En Række protestantiske Publicister, i første Linie HUBERT LANGUET og FRANÇOIS HOTMAN, byggede deres Agitationsskrifter paa den. Men den optoges ogsaa fra katolsk Side. Over for Fyrstemagten — især hvor den var lunken eller kættersk — fandt man sin Regning ved at appellere til Folkets Ret, som udledtes af en oprindelig Kontrakt. I denne Aand udtalte en Række jesuitiske Forfattere, til Dels Mænd med stor Skarpsindighed og Energi, sig. Kirken skulde da staa som det eneste oven fra opstaaede Samfund, medens Staten var bleven til neden fra.

Religionskrigene, baade de fysiske og de literære, maatte naturligt føre patriotiske Mænd, som vare bekymrede for Statens Bestaaen, der truedes af Konfessionernes Kamp, til at fæste deres Blik paa de af de omstridte religiøse Antagelser uafhængige Betingelser for Statslivet. Der dannede sig da i Frankrig i Modsætning til Huguenotter og Liguister et Parti af »Politikere«, hvis Opfattelse i Literaturen udtaltes af JEAN BODIN i hans Bog om »Staten« (*La republique*), der udkom 1577. Denne mærkelige Mand, som ved sin Overtro minder om det Mørkeste i Middelalderen, medens hans politiske og historiske Opfattelse

peger langt ud over hans Tid, var en fransk Jurist, der en Tid stod i Henrik III's Gunst, men senere forspildte denne ved at tage Ordet for Stændernes og Folkets Rettigheder over for Kongen. Han stod en Tidlang »Politikernes« Chef, Hertugen af Alençon, nær og var senere blandt de Første, der sluttede sig til Henrik IV, da denne endte Borgerkrigene ved at samle de Stridende under Tolerancens Værn. Han døde dog to Aar før det nantiske Edikt udkom. I Retslærens Historie beror hans Betydning paa den klare og konsekvente Maade, paa hvilken han har udviklet *Suverænitetens Begreb.* Han skelner bestemt mellem Suverænitet og Regering. Den højeste Magt er ikke Et med Suverænitet. Ti Magten kan være overdragen paa Tid. Og Magten kan være delt, medens Suveræniteten er udelelig. Lige saa lidt som der kan være flere Guder, naar Gud skal være et absolut Væsen, lige saa lidt kan der være flere Suverænener i en Stat. Bodin skelner mellem Statsformen og Regeringsformen. Statsformernes Forskellighed beror paa, hvem der har Suveræniteten. Og Suverænitetens Kendemærker ere Lovgivningsmagt, Ret til at erklære Krig og Fred, Benaadningsret og Ret til at ansætte de højeste Embedsmænd. Den suveræne Myndighed kan være hos hele Folket, hos Aristokratiet eller hos Fyrsten. Men Regeringsformen kan godt være monarkisk, fordi Statsformen er demokratisk; saaledes er Forholdet, hvor hele Folket vælger Kongen.

Bodin følte Trang til over for de protestantiske og katolske Urostiftere at indskærpe den absolute Suverænitets Begreb. Dog er han derfor ingen Fornegter af Folkets Ret. Den suveræne Myndighed er Moralen og Naturretten underordnet; den kan ikke ophæve den personlige Ejendomsret, og derfor kan den heller ikke paalægge Skatter. Bodin saa ikke, at Lovgivningsmyndighed i Længden ikke vilde kunne hævdes uden Skattebevillingsmyndighed, og at naar han lagde denne sidste hos Folket, henlagde han i Virkeligheden ogsaa Suveræniteten til dette, saa at Forskellen mellem de forskellige »Statsformer« faldt bort, og kun Forskellen mellem »Regeringsformerne« blev tilbage. Denne Konsekvens drog først hans Efterfølgere af Suverænitetetens Begreb.

Bodins Statslære udmærker sig ved den Vægt, han lægger paa Familien og de mindre Samfund eller Korporationer. Han fordrer disses Selvstændighed og Ejendommelighed bevarede og udviklede, for saa vidt de ere forenelige med Statens fælles Opgaver. Han har i det Hele et sundt Blik paa det reale Menneskeliv i dets forskellige Retninger og bebrejder Machiavelli, om hvem han siger, at han »aldrig har loddet den politiske Videnskabs Farvand«, hans Tro paa tyranniske Finesser som det Vigtigste i Politiken. Han paaviser i et særligt lille Skrift (om Historiens Metode) den sammenlignende og historiske Metodes Betydning for Retslæren. »I Historien,« siger han, »indeholdes den bedste Del af den universelle Ret, og hvad der er meget nyttigt for en rigtig Bedømmelse af Lovene, er, at vi af dem kunne lære Nationernes Sæder, Statens Grundlag, dens Udviklingsgang, Former, Omvæltninger og Undergang at kende.« Han mener, at man ad denne Vej maa komme bort fra Antagelsen af en Guldalder: »i Sammenligning med vor Tid vilde den saa kaldte Guldalder staa som en Jernalder!« Sin Tro paa Fremskridtet bygger han især paa Industriens Udvikling. Han fremhæver stærkt den nyere Tids Opfindelser og Opdagelser, saa vel som den livligere Forbindelse mellem de forskellige Nationer. Dog skelner han mellem Fremskridt i Kultur og Fremskridt i Moralitet; i sidste Henseende er hans Tro ikke saa frejdig. — Om hans religionsfilosofiske Skrift og dets Betydning vil der senere blive Tale.

Den, som først egentligt grundlagde den naturretlige Teori i nyere Tid, var JOHANNES ALTHUSIUS. Denne Mand, som det er GIERKE'S Fortjeneste at have fremdraget fra højst ufortjent Forglemmelse, blev født i Diedenshausen 1557, studerede i Basel og sandsynligvis i Genève, var en Tid juridisk Professor i Herborn og senere gennem en lang Række af Aar Borgermester i den østfrisiske Stad Emden, hvis Rettigheder han med Iver forsvarede mod de østfrisiske Grevers og Ridderes Overgreb. Han var en ivrig Kalvinist og fulgte med Begejstring de med Østfriserne beslægtede Nederlænderes Kamp for religiøs og politisk Frihed. I sine Skrifter hentyder han flere Gange til denne Kamp. I Friesland havde den gamle Bondefrihed holdt sig,

medens den i det øvrige Tyskland var gaaet under, og Althusius hævder da ogsaa Bondestandens Rettigheder ved Siden af Adelens og Borgerstandens. Saaledes have baade hans religiøse Tro og hans Studier, baade Samtidens Begivenheder i Nabolandet og de sociale Forhold i hans eget snevrere Fædreland medvirket til at nære den rets- og statsfilosofiske Anskuelse hos ham, som han udviklede i sit Skrift om Politik *(Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata.* 1603). Af hans andre Skrifter ere, foruden flere rent juridiske, at nævne hans Skrift om de Dyder, der finde Anvendelse under Omgangen med andre Mennesker *(Civilis conversationis libri duo)*. Han døde efter et langt og virksomt Liv i Aaret 1638.

Althusius er enig med Bodin i, at Suveræniteten er en og udelelig. Der kan kun være én Suveræn i en Stat, lige som der kun kan være én Sjæl i et Legeme. Men han polemiserer mod Bodins Antagelse af flere Statsformer. Suveræniteten kan kun ligge ét Sted, og den kan ikke overdrages eller afhændes. Fyrster og Aristokrater kunne udøve Regeringen, men aldrig besidde Suveræniteten; den maa have sit Sæde i hele Folket, der aldrig dør, og over for hvilket enhver Regent er ansvarlig for sin Styrelse. Det er Folkets Tarv og Trang, Staten skal fremme og hjælpe; her ligger Statens Aarsag og Formaal. Den enkelte Regent dør, men Folket ikke. Og Regenten er kun det enkelte Menneske, men Folket er de Mange. Fra Folket maa derfor al Myndighed gaa ud, og til det vender den bestandigt tilbage.

Kun Regeringsformen, ikke Statsformen kan være forskellig. Det er det ved fælles Livsvilkaar forbundne Folk (corpus symbioticum), som er al Myndigheds Kilde, og som ikke for bestandigt kan overlade sin Magt til nogen som helst Øvrighed. Alle, der udøve Regeringsmyndighed, staa som Folkets Repræsentanter, og saa snart de overskride de Grænser, der ved den naturlige, i de ti Bud indeholdte Lov og ved Samfundets Tarv ere satte for deres Virksomhed, ophøre de at være Samfundets Tjenere og blive Privatmænd, hvem man ikke skylder Lydighed i det, i hvilket de overskride deres Myndigheds Grænser. Dog er det ikke enhver Enkelts Sag at hævde Grænsen for

Øvrighedens Magt. I enhver vel ordnet Stat er der foruden Øvrighedspersonerne endnu en anden Art »Administratorer«, nemlig Tilsynsmænd (ephori), som have det Hverv at vælge den øverste Øvrighedsperson, at hævde Folkets umistelige Rettigheder, at fjerne den Øvrighedsperson, der krænker disse, men ogsaa at forsvare og støtte enhver Øvrighedsperson inden for Grænsen af hans Myndighed. Saadanne Eforer kendtes baade i Oldtidens Stater, som Senatorer og Folketribuner, og i de nyere Staters Stænder, Kurfyrster og Raadsherrer. Under en eller anden Form maa der bestandigt organiseres en tilsynshavende Myndighed[6]).

Et historisk Bevis for sin Ide om Folkets Suverænitet finder Althusius ikke blot i, at der saaledes i de fleste Stater findes en Myndighed, der paa hele Folkets Vegne skal anlægge Kritik paa den højeste Øvrigheds Færd, men ogsaa deri, at Folket har afkastet en tyrannisk Fyrstes Herredømme. Han henviser til Nederlændernes Frihedskamp, og i Fortalen til 3. Udgave udtaler han, at han har dediceret sit Værk til Frieslands Stænder, fordi de, lige som de andre Nederlændere, havde indset, at Suveræniteten ikke kunde være uadskilleligt knyttet til Fyrstens Person, men at han kun kunde have Brugen af den, medens den egentlige Majestætsret tilkom Folket, — og fordi de med saa stor Tapperhed, Forstandighed og Udholdenhed havde kæmpet for dette Princip.

Et filosofisk Bevis finder han ved at se hen til Statslivets Formaal og Aarsag. Formaalet er jo ikke Øvrighedens, men hele Folkets Vel. Og Aarsagen til, at Menneskene slutte sig sammen og danne Stater, er den Enkeltes hjælpeløse og trængende Tilstand. De *enkelte* Individers Følelse og Trang er den sidste Aarsag til Statslivet. Først dannes der snevrere Samfund, som Familie og Naboskab. Disse snevrere Samfund ere Planteskolen for de større Samfund, som dannes ved Forbindelse mellem flere smaa. Da faas et politisk, ikke blot et privat Samfund. Staten er det universelle Samfund, der indbefatter alle de mindre inden for sig. Althusius minder her om Bodin, der jo lagde saa stor Vægt paa de mindre Samfunds Betydning inden for de store. Det er det i de forskellige Samfundskredse og ved

Eforerne repræsenterede Folk, som er Suverænitetens Indehaver. Paa dette Punkt have disse ældre Forfattere et stort Fortrin frem for det 18. Aarhundredes Naturretslærere, der egentligt kun kendte det enkelte Individ og Staten som Helhed. Dog maa det føjes til, dels at Korporationerne da havde vist sig forbundne med mange Misbrug, dels at det enevældige Kongedømme i Frankrig og dets Efterligninger andre Steder havde gjort Alt for at trykke de mellem den Enkelte og Staten liggende Mellemled ned til saa stor Ubetydelighed som muligt.

Samfundet er i sin simpleste Form, der ligger til Grund for alle andre, opstaaet ved Overenskomst, der igen har sit Motiv i de menneskelige Fornødenheder. For at forstaa den saaledes opstillede Kontraktteori ret, maa man betragte noget nærmere, hvorledes Althusius opfatter den Overenskomst, der skal ligge til Grund for alt Samfundsliv. Det er Trangen, der fører til den. Men Althusius synes ikke at opfatte denne Trang som rent egoistisk. Særligt hvor han taler om Familiens og Nabosamfundets Opstaaen, bruger han til Forklaring ikke blot »Nødvendigheden«, men ogsaa »den naturlige Følelse« (naturalis affectio). Han slutter sig til Aristoteles' Udsagn, at Mennesket er et »socialt Dyr« i langt højere Grad end Bier eller andre i Samfund levende Dyr. Det staar uklart hen, hvorledes hin »naturlige Følelse« og denne sociale Tilbøjelighed forholder sig til den individuelle Selvopholdelse. Althusius har ikke følt nogen Trang til nærmere psykologisk Analyse. Det vilde dog have ligget ham saa meget des nærmere, som han jo indskrænker den rent individuelle Pagt til det simpleste Samfund og lader de andre Samfund voxe ud af det. Antagelsen af en naturlig Væxt af Samfundet staar aabenbart i en vis Modsætning til det enkelte Individs umiddelbare Vilkaarlighed. Selv om det efter Althusius er de samfundsstiftende Individers Villie, der lader Samfundet blive til, saa er det dog, efter hans egen Lære, kun det første Stød, de kunne give; senere hen optræde de ikke som Enkelte, men som Korporationsmedlemmer, ikke som selvstændige Atomer, men som Elementer i en sammensat Molekule, hvis Bevægelser ikke afhænge af det enkelte Atom alene. Der findes ingen *rene* Individer; alle Individer ere uvilkaarligt

socialt bestemte. Kontraktteorien staar fra Begyndelsen af ved sin Antagelse af rene Individer i Modsætning til den historiske Opfattelse af Samfundslivets Udvikling, der betragter Individerne som Samfundets *Produkter*, ikke blot som dets *virkende Kræfter*. Althusius har villet forene begge Synspunkter. Ogsaa her kom det afgørende Problem senere frem.

I Forbindelse hermed staar et andet Spørgsmaal: er den oprindelige, samfundsstiftende Kontrakt indgaaet med Bevidsthed eller ikke? Det er klart, at kun hvis den var indgaaet med Bevidsthed, kan der med den menes en virkelig historisk Begivenhed, foregaaet til bestemt Tid og Sted. Althusius synes ikke at opfatte Forholdet saaledes. Samfundet, siger han, er dannet ved en *udtrykkelig eller stiltiende* Pagt (pacto expresso vel tacito). Men hvad ligger der i en »stiltiende« Pagt? Antagelsen af en Kontrakt er efter Althusius ikke blot nødvendig til at forstaa Samfundets Opstaaen, men ogsaa til at forstaa Overdragelsen af Regeringsmyndigheden til Øvrighedspersonerne. Det er altsaa først en Samfundskontrakt, saa en Herskerkontrakt, hin mellem de Enkelte indbyrdes, denne mellem hele Folket og dem, der skulle regere. Med Hensyn til denne sidste Kontrakt siger nu Althusius (og det maa ogsaa gælde for den første Kontrakt), at de Rettigheder, Folket ikke udtrykkeligt har overdraget Fyrsten, beholder det selv, og at selv hvor Folket uden udtrykkelige Betingelser underkaster sig en Øvrighed, maa man dog underforstaa Billighedens og Retfærdighedens almindelige Fordringer og de ti Buds Indhold: »ti det er ikke sandsynligt, at Folket til sit eget Fordærv har givet Fyrsten tøjlesløs Frihed, og Folket har ikke villet berøve sig selv Evnen til Selvopholdelse eller give en Enkelt en Magt, der var større end alle Andres tilsammen.« Med andre Ord: Althusius slutter fra hvad der *fornuftigvis* maa være Folkets Mening til den *oprindelige* Kontrakts Indhold, og han forudsætter altsaa, at Folket har baaret sig fornuftigt ad, da Kontrakten blev til. Men des værre bærer Folket sig lige saa lidt altid fornuftigt ad, som Fyrsterne gøre det, og Berettigelsen af at antage en »stiltiende« Fornuft ved hin Lejlighed, er derfor ubevislig. Det er da aabenbart, at hin Kontrakt (især i dens »stiltiende« Del) snarere

udtrykker Althusius' Ideal af et Samfund end en historisk Begivenhed. Naturretten, og især dens Kontraktteori, er et mytologisk Udtryk for den ideale Fordring, der maa stilles til Samfundets Ordning og Udvikling. Den lægger sit Fremtidsideal tilbage i Fortiden. Det er maaske et Spørgsmaal, om de fleste af Naturretslærerne virkeligt have opfattet den oprindelige Kontrakt som et historisk Faktum. Allerede Bodin indsaa, at Ideen om Guldalderen hvilede paa en Illusion, og saaledes gaar det med enhver Forestilling om en absolut Naturtilstand. Naturrettens store Betydning beror paa, at den i Ideen om den oprindelige Kontrakt havde en Form, i hvilken Individets Ret over for Samfundet og dets Autoriteter kunde gøres gældende med Klarhed og Eftertryk. Men det var først Kant, der lærte, at der er Forskel paa en ledende, regulativ Ide og et faktisk Givet. Ved Hjælp af denne Distinktion kan man paa én Gang se Naturrettens Mangler og dens store Betydning. —

Bodin og Althusius fortsætte Machiavellis Arbejde paa at gøre Statslæren til en rent menneskelig Videnskab. Althusius støtter sig vel, som allerede Titelen paa hans Værk viser, til den bibelske Historie, lige saa vel som til Profanhistorien. Men det er kun rent historiske Exempler, han henter derfra. Han opererer ikke med teologiske Argumenter. Han antager med Paulus, at al Øvrighed er af Gud; men Guds Virken er her ikke umiddelbar, men middelbar: de Kræfter og Drifter, der føre til Samfundsdannelse og Indsættelse af Øvrighed, stamme gennem Naturen fra Gud. Fyrstens og Eforernes Myndighed stammer *umiddelbart* fra Folket, *middelbart* fra Gud. Ikke Fyrsten alene, men ogsaa Eforerne eller Stænderne har Gud overdraget Omsorgen for Staten. Den teologiske Hypotese er altsaa skudt længere i Baggrunden. Som ivrig Kalvinist sætter Althusius dog Religionens Fremme som et Hovedformaal for Staten. Han udtaler sig bestemt mod Religionsfrihed under Henvisning til 5. Mosebog 13, 12, der fordrer Dødsstraf for den, der tager Ordet for en anden Tro end Fædrenes. Religionsfriheden vilde, mener han, gøre Troen usikker og ophæve den Enhed, som bør herske i Staten; hvo som ikke er med mig, er imod mig. Althusius' teologiske Standpunkt lægger sig ogsaa

for Dagen ved, at han negter den individuelle Etiks Selvstændighed over for Teologien. Hvad den Enkelte er forpligtet til, lærer han af de ti Bud, for saa vidt det ikke hører til det, som Statslære og Retslære indskærper. Tilbage bliver da for Etiken kun Reglerne for værdig Optræden i Tale og Gerning, hvilke Althusius har behandlet i sit Skrift om »dannet Omgængelse« (civilis conversatio). Han fastholder altsaa konsekvent den af Melanchton fastslaaede Modsætning mellem det indre og det ydre Menneske, skønt han nærer en betænkelig Interesse for det ydre Menneskeliv og anser dettes Ordning efter rent naturlige Love for mulig. Han anerkender de naturlige Kræfter i Samfundslivet med en Energi, der vilde have vakt Forargelse hos Melanchton. Hvad Emdener-Raadsherren formulerede i sin »Politik«, var Ideer, som vare fostrede under den nederlandske Frihedskrig, og som siden, efter at være gaaede gennem Rousseau's lidenskabelige Sind og dér tilspidsede til deres yderste formale Konsekvens, kom til at udgøre den Dogmekreds, der beherskede det franske Nationalkonvent. Det var den politiske Friheds Evangelium. Melanchton og hans Skole vilde aldrig have indrømmet, at der var et saadant Evangelium. I skærende Modsætning til dette Evangelium staar Althusius' egen Forkastelse af Religionsfriheden, et Vidnesbyrd om den indre Splid i Tankegangen, som var arvet fra Middelalderen, og som selv den mest frejdige Retning inden for den kirkelige Protestantisme ikke kunde komme ud over.

At det ikke blev Althusius, men HUGO GROTIUS, der for den følgende Tid kom til at staa som Naturrettens egentlige Grundlægger i nyere Tid, havde dels sin Grund i det radikale, demokratiske Standpunkt, som Forfatteren af »Politica« repræsenterede, og som var højst forskelligt fra det, det 17. Aarhundredes ledende Statsmænd og Statsretslærere indtog, dels i den større og fyldigere historiske Begrundelse, som Grotius gav af de naturretlige Principer, dels, og ikke mindst deri, at Grotius i sit berømte Værk »Om Retten i Krig og i Fred« (*De jure belli ac pacis* 1625) tog til Udgangspunkt Spørgsmaalet om Krigens Berettigelse og om den Ret, der gælder i Krigen. Derved knyttede han Naturretten til Folkeretten og gik ud fra et

Fænomen, der optog Statsmændenes Tanker og berørte Alles Interesser. Det var ikke det indre Forhold mellem Øvrighed og Folk, men det ydre Forhold mellem suveræne Stater, der var Udgangspunktet for hans Betragtning. Hvad der gav ham Pennen i Haanden, var Synet af de mange Krige, der ofte begyndtes uden skellig Grund, og som slap alle vilde Lidenskaber løs, som om Menneskene, naar Krigen var begyndt, bleve forvandlede til rasende Dyr. Han førtes da til at undersøge, hvor vidt al Ret her virkelig maatte forsvinde, og dette Spørgsmaal førte ham tilbage til Rettens sidste Grundlag.

Hugo de Groot var født i Delft 1583. I sin Studietid i Leyden vandt han allerede stort Ry for Lærdom. 16 Aar gammel ledsagede han Oldenbarneveldt til Paris, hvor Henrik IV skal have forestillet ham for sine Omgivelser som Vidunderet fra Holland. Han opnaaede tidligt høje Poster i sit Fædreland som Retslærd og Statsmand. Da Moritz af Oranien ved Hjælp af det ortodoxe Præsteskab styrtede Oldenbarneveldt og lod ham henrette, blev Grotius dømt til livsvarigt Fængsel, fra hvilket han flygtede ved sin Hustrus List. Han opslog nu sin Bolig i Paris, hvor han en Tid fik Understøttelse af den franske Regering. Her udarbejdede han det Værk, til hvilket hans Navn er knyttet. Senere blev han svensk Gesandt i Frankrig. Han døde i Rostock 1645, paa Hjemvejen fra et Besøg i Sverig.

Grotius bemærker, at det er lettere at sige hvad Uret er, end hvad Ret er. Uret er Alt hvad der strider mod Naturen af det Samfundsliv, som føres af fornuftige Væsener. — Det ses her, at Grotius staar Erfaringen og Historien nærmere end sine Forgængere. Ti at det menneskelige Samfundsliv hviler paa bestemte Betingelser, ses bedst, naar disse mangle; der foreligger da en Art Experiment. Dersom hine Betingelser altid vare til Stede, vilde man ikke lægge Mærke til dem. — Det er en uvilkaarlig Trang, der fører Mennesket til Samliv med Andre. Selv om vi ikke ligefrem trængte til Andre, vilde vi dog søge Samkvem og Fællesskab med dem. Vel er det saa, at vi ikke kunne undvære Andres Hjælp; men deri ligger ikke Samfundslivets egentlige Grund. Allerede hos Børn kan man spore en

Tilbøjelighed til at gøre Andre vel og have Medlidenhed med dem i Ulykken. Denne Naturtrang (appetitus societatis) udvikles og klares, naar Fællesskabet med Andre ved Sprogets Hjælp bliver et aandeligt Samkvem, og naar Mennesket faar Evne til at lægge almindelige Principer til Grund for sin Erkendelse og sin Handlen, saa at han behandler lignende Tilfælde paa lignende Maade. I Omsorgen for at bevare et Samfundsliv af denne Art har Naturretten sit Udspring. De menneskelige Handlinger bedømmes nu efter deres Overensstemmelse med eller Modstrid mod, hvad et saadant Samfundsliv kræver. Naturretten udspringer altsaa af Principer, der ligge i Mennesket selv (ex principiis homini internis), og vilde gælde, selv om der ingen Gud var. Dog kan Gud kaldes den naturlige Rets Ophav, da han er Naturens Ophav og altsaa har villet, at denne Ret skulde gælde.

Den første og vigtigste Bestemmelse i Naturretten er det, at Overenskomster og Løfter skulle holdes. Dette er indeholdt i selve den oprindelige Villie, der bringer Samfundet i Stand. Enhver Forpligtelse har sin Grund i en forudgaaende Overenskomst eller i et givet Løfte. Den positive Lov (jus civile) udspringer her af den naturlige Lov. Ti Samfundslivet kunde ikke bestaa, dersom Menneskene ikke kunde forpligte sig overfor hverandre. Det hele borgerlige Liv hviler da her paa en evig og uforanderlig Retfærdighed, som gælder for Gud saa vel som for alle Fornuftvæsener. Den menneskelige Natur, som er den naturlige Rets Moder, er altsaa den positive Rets Stammoder, da den positive Rets Kilde er den naturretlige Nødvendighed af at staa ved sit Ord.

Men hvad er det da, der giver Principet om Løfters og Pagters Overholdelse dets oprindelige Kraft? Her viser det sig, hvorledes Kontraktteorien ligger til Grund hos Grotius saa vel som hos Althusius. Selve det Princip, at Pagter skulle gælde, fastsættes nemlig ved en oprindelig Pagt! Kun at denne oprindelige Pagt ikke behøver at være indgaaet med fuld Bevidsthed. Den kan være stiltiende, underforstaaet, ligge i Forholdenes Natur, det vil sige: den er kun et andet Udtryk for Villien til at holde Samfundet oppe, som igen er Betingelsen for alt

Samfundsliv. Samfundet betragtes som Produkt af en fri Sammenslutning, hvor Enhver sætter sin Villie ind som Del af den fælles Villie. Alle enkelte Forhold bør bedømmes efter denne oprindelige Villie (ex primæva voluntate). Staten er et Legeme, der har en vilkaarlig Oprindelse (corpus voluntate contractum). Deraf udledes blandt Andet den vigtige Bestemmelse, at den Enkeltes Ret aldrig ganske kan forsvinde over for Samfundet: det kan jo dog ikke have været hans Villie at tilintetgøre sig selv! Han kan ikke opgive den Selvopholdelsesret, han havde, før han tiltraadte Samfundet.

Lige som hos Althusius optræder her den mytologiske Forestilling om Naturtilstanden og dens Afløsning af Statslivet gennem en Villiesakt. Dog benytter Grotius, hvor han ved Hjælp af denne Forestilling udleder specielle Retsforhold (som Løgnens Uretfærdighed [7]), Privatejendommen, Hævd, Sædvaneret), gerne Ideen om en *stiltiende* Overenskomst, et Udtryk for, hvad Forholdets gavnlige Ordning kræver (aut expresse, aut ex negotii natura tacite promittere, silentio convenire), saa at det kan være tvivlsomt ogsaa for hans Vedkommende, hvor vidt han har opfattet Samfundskontrakten som en historisk Begivenhed. Men mærkeligt er det, at uagtet Grotius gaar ud fra Uretten og Ufreden som ledende Kendsgerninger, har han dog en meget idyllisk Opfattelse af Menneskelivet, saaledes som det vilde se ud, naar det ikke ordnedes af Samfundet. Han opfatter den sociale Trang som direkte, uinteresseret, og dens Forhold til Selvopholdelsen staar, lige som hos Althusius, uklart hen. Først Hobbes bragte her det Røre, hvoraf større Klarhed i Rettens psykologiske Forudsætninger kunde opstaa.

Fra Althusius skiller Grotius sig ved at hævde, at Folket, efter at det er blevet konstitueret ved Samfundskontrakten, kan overdrage Suveræniteten for bestandigt til en Fyrste eller en Stand, lige saa vel som den Enkelte kan give sig selv i Slaveri. Han polemiserer direkte mod Althusius' Lære om Folkesuveræniteten, skønt han ikke, uvist af hvad Grund, nævner ham. Han gør gældende, at det her ikke drejer sig om, hvilken Statsform der er den bedste — Noget, hvorom der stedse kan være forskellige Meninger, — men om den Villie, der er Rettens Ud-

spring (ex voluntate jus metiendum est). Og hvad skulde der være i Vejen for, at Folket ganske kunde give sig en Enkelts eller Fleres Magt i Vold? Selv i en demokratisk Stat maa jo Minoriteten underordne sig Majoriteten, og Kvinder, Børn og Fattige have ikke Del med i Afgørelserne, altsaa heller ikke i Suveræniteten. Den oprindelige Villie kan frembringe en Nødvendighed, der binder for alle Tider. Det nytter ikke at sige, at Staten er til for hele Folkets, ikke for de Regerendes Skyld; ti et Formynderskab er til for Myndlingenes, ikke for Formynderens Skyld, og dog har denne Myndighed over hine. — Ved saaledes at give den Kontrakt, ved hvilken Magten overdrages til de Regerende, en anden Karakter end den, ved hvilken Folket konstitueres som Folk, bliver Grotius Forgænger for Hobbes; det bliver derved muligt, at ogsaa det absolute Monarki kan støtte sig til Kontraktteorien. Hans Argumenter rokke dog ikke ved Althusius' Paastand, at det neppe er sandsynligt, at Folket skulde have villet fraskrive sig sin Frihed til evige Tider. Althusius' Opfattelse stemmer aabenbart bedst med Kontraktteorien, baade efter dennes mytologiske og efter dens fornuftige Mening.

Det er, som allerede bemærket, Krigen, der giver Grotius Anledning til sin Undersøgelse af Rettens Begreb og Oprindelse. Krig kan der for det Første være mellem Enkelte indbyrdes. Men under Forudsætning af en social Tilstand og et Statsliv er den retfærdige Krig mellem Enkelte indskrænket til Nødværge, og Straffemagten er i Regeringens Haand. Der kan for det Andet rejses Krig af den Enkelte mod Staten. Dette er Oprør, og Utilstedeligheden af det staar fast for Grotius, som ogsaa her polemiserer mod Althusius. Han mener, at de, der have tilkendt Folkets Repræsentanter Ret til Oprør, have lempet sig for meget efter Forholdene paa bestemt Tid og Sted. Til Gengæld synes Grotius selv for lidet at have taget Hensyn til sine Landsmænds, paa »Naturens Ret« grundede Kamp mod deres Hersker. For det Tredje kan der føres Krig fra Statens Side mod den Enkelte. En saadan er retfærdig, naar den gælder den, der selv har øvet Uret. Undersøgelsen af dette Punkt fører altsaa til en Undersøgelse af Straffens Natur og Berettigelse.

Grotius behandler dette Punkt paa en meget interessant Maade. Han er en afgjort Modstander af Gengældelsesteorien. Straffen har ikke sit Formaal i sig selv; kun et vildt og umenneskeligt Sind kan finde Tilfredsstillelse ved, at der tilføjes nogen som helst Smerte, naar derved ikke opnaas et yderligere Gode for Vedkommende selv eller Andre eller hele Samfundet. For det Fjerde kan der være Krig mellem Stater indbyrdes. Dette Emne behandles vidtløftigst. Betingelserne for en Krigs Retfærdighed og de Humanitetshensyn, der bør tages under Krigen, udledes af Naturrettens Principer. Hovedprincipet er, at Menneskene ikke høre op at være Mennesker, fordi de blive Fjender, og at Krigen, der kun er til for Fredens Skyld, maa føres paa saa ærlig og menneskelig en Maade, at den ikke gør en Fred umulig. Grotius er sig fuldt bevidst, at Folkeretten savner den Sanktion, som Statsmagten yder inden for det enkelte Folk. Store Stater synes at kunne tillade sig Alt. Men selv de trænge dog til ordnet Samkvem med andre Folk, og den offentlige Mening i Menneskeheden kan ikke være dem ligegyldig, lige som ogsaa Krigen kun kan føres med Kraft, naar der hos Folket selv er Tro paa Sagens Retfærdighed. Ved denne Indskærpen af Humanitetens Fordringer og ved Paavisningen af Analogien mellem Betingelserne for Folkenes Samkvem og Betingelserne for Samkvemmet inden for det enkelte Folk, gjorde Grotius et overordentligt Indtryk paa det 17. og 18. Aarhundredes Statsmænd. Gustav Adolf skal stedse have havt hans Bog med sig i sit Telt. Det skal have været Grotius' Autoritet, der afholdt Ludvig XIV fra at gøre Alvor af sin Trusel om ikke at ville give Pardon i sin Krig med Hollænderne, lige som ogsaa den Harme, Ødelæggelsen af Pfalz vakte, vel neppe havde rejst sig med saadan Styrke forud for den Stemning, Grotius' Værk vakte. Og endnu den Dag i Dag ere de fleste Staters Instruktioner for deres Officerer i Krigstid for en væsentlig Del byggede paa de af Grotius opstillede Regler[8]), som det dog her ikke er vor Opgave at forfølge i det Enkelte. Det gjaldt kun om at vise, at den berømte Retsfilosof og Folkeretslærer har sin Plads blandt dem, der have opdaget det Menneskelige.

Et vigtigt Spørgsmaal i Statsret og Folkeret var det den Gang, hvor vidt Mennesker burde straffes for deres religiøse Meninger, og hvor vidt den ene Stat turde bekrige den anden for Religionens Skyld. Althusius stod hvad det første Punkt angaar paa et snevert konfessionelt Stade, og Religionskrigene vidnede om, hvilken den almindelige Opfattelse var af det andet Punkt. Grotius begynder med at spørge, hvad der skal forstaas ved den sande Religion. Det maa være den, der er fælles for alle Tider, og dennes Indhold finder han at være: Guds Enhed og Usynlighed, Gud som Ophav til alle Ting og som den, der drager Omsorg for Alt. Disse Antagelser, mener han, kunne bevises ad naturlig Vej, og deres almindelige Udbredelse vidner desuden om gamle Traditioner. I det Mindste Guds Tilværelse (hvad enten man saa antager én eller flere Guder) og Forsynsstyrelse ere selvindlysende, almindeligt udbredte og i moralsk Henseende nødvendige Sandheder. De, der negte dem, krænke det menneskelige Samfund og bør straffes. Et andet Folk bør kun bekriges af religiøse Grunde, naar dets Gudsdyrkelse har en usædelig og umenneskelig Karakter. Naar der spørges, om man skal bekrige et Folk, fordi det ikke vil antage Kristendommen, svarer Grotius, at afset fra, af hvad Beskaffenhed den Kristendom er, man byder det, kan Forkastelsen af en Tro, der støtter sig til historiske Vidnesbyrd og kun opstaar ved overnaturlig Indvirkning, ikke falde ind under menneskelig Dom. Der er her en videre Horizont end hos Althusius, og der opstilles en naturlig Teologi. Paa dette Punkt viser Grotius sig beslægtet med de Bestræbelser, vi nu gaa over til at omtale.

7. DEN NATURLIGE RELIGION.

Det kunde ikke være andet end, at den stærke aandelige Bevægelse i Renaissancetiden og den Udvidelse af den aandelige Horizont, som fandt Sted, maatte gribe ind i det religiøse Liv. Allerede Reformationen er et Vidnesbyrd derom. Men Reformationen er dog tillige netop et Forsøg paa at sætte bestemte Grænser for den religiøse Bevægelse. Til de mærkeligste Fænomener i Renaissancetiden, især hen ad dens Slutning, høre

derimod Bestræbelsen for at finde en i selve Menneskets Natur nedlagt, af ydre Former og Traditioner uafhængig Religion. Og lige som ved Naturretten gaa her to Ideer Haand i Haand: ti det, der virkeligt har sin Grund i den menneskelige Natur, det maa ogsaa genfindes i de forskellige historiske Former, under hvilke det menneskelige Aandsliv fremtræder. Sammenligningen mellem de forskellige stridende Konfessioner, hvis Tal jo netop paa den Tid blev forøget, arbejdede sammen med den nyvakte Tro paa den menneskelige Naturs selvtilstrækkelige Kraft. Allerede inden for den italienske Humanisme ytrer sig Bestræbelser for at udvikle en Kreds af religiøse Ideer, der skulde være uafhængig af den kirkelige Lære. Det var især Platons Lære, man lagde til Grund, saaledes som den blev opfattet af Nyplatonikerne. Det platoniske Akademi i Florents blev her af stor Indflydelse, ogsaa ud over Italiens Grænser. I den inderlige Tro paa en personlig Gud og paa Sjælens Udødelighed fandt den Enkelte en Tilfredsstillelse for sin religiøse Trang, som paa en Gang stillede ham frit over for saa mange af Kirkens Dogmer og Ceremonier og dog gjorde ham det muligt at finde en dybere symbolsk Betydning i dem. I Tyskland og Nederlandene forbandt sig med denne humanistiske Strømning den mystiske Retning, der allerede i Middelalderen havde virket i Stilhed for en inderligere og friere Religiøsitet. Svaberen SEBASTIAN FRANCK og Hollænderen COORNHERT optraadte i denne Aand mod den nye protestantiske Dogmatisme. De pegede hen paa en indre religiøs Erfaring, der kan gennemleves under meget forskellige konfessionelle Former. Den usynlige Kristus var for Franck Et med det naturlige Lys, hvortil Gnisten findes i ethvert menneskeligt Sind, og som derfor ogsaa kunde tændes hos Hedningene. Man kan, sagde Coornhert, følge Kristi Lov uden at kende hans Navn. Disse to Mænd ere Forgængere for en senere Tids Religionsfilosofi, der søgte Forstaaelsen af den positive Religion og af dens Betydning ikke ved ydre Kritik af de færdige Dogmer, men ved Fordybelse i den aandelige Naturgrund og de indre Erfaringer, som er alle Dogmers sidste Kilde og stadige Tilhold. Selv fik de den konfessionelle Fanatisme at føle. Det Navn, hvormed man plejede

at benævne dem, der stillede sig selvstændigt over for Konfessionerne, heftedes særligt paa Coornhert, hvem de hollandske Prædikanter kaldte »Libertinernes Fyrste« [9]).

Til endnu bestemtere Former udvikledes den naturlige Religion i Frankrig og England. De lange og voldsomme Religionskrige i Frankrig maatte vække Trangen til at komme ud over Konfessionernes Strid og aabne Øjet for den menneskelige Side ved enhver af dem. I Aaret 1577 skrev Henrik af Navarra (den senere Henrik IV): »De, som ligefrem følge deres Samvittighed, høre til min Religion, og jeg hører til den Religion, som alle brave og gode Mennesker have«. Montaigne var samtidigt ad sin Vej naaet til Forestillingen om en universel Religion, som kunde findes hos Alle, ligegyldigt hvorledes de opfattede Guddommen. Det mærkeligste Indlæg i denne Retning er dog givet af JEAN BODIN, hvis Ideer paa Statslærens Omraade allerede ere fremdragne. Han efterlod sig en Dialog mellem syv Mænd *(Colloqvium heptaplomeres)*, som hver staa paa sit religiøse Standpunkt, hvilket de udvikle hver for sig uforbeholdent, men i den største Venskabelighed og med den fineste Forstaaelse af det personlige Forhold til religiøse Forestillinger. En rig Katolik i Venedig samler en Kreds af Venner om sit Bord til Samtaler over forskellige Emner, blandt hvilke da for en Tid Religionsspørgsmaalet kommer til at indtage første Plads. Blandt Deltagerne findes foruden Værten, som er Katolik, en Luteraner, en Kalvinist, en Jøde, en Muhamedaner og to Mænd, der hver paa sin Maade hylde en universel Teisme. Mærkelig er den objektive, dramatiske Maade, paa hvilken de forskellige Standpunkter føres frem. Kun Lutheraneren træder maaske noget i Skygge; i hvert Tilfælde glimrer han ikke ved Skarpsindighed. Da Værten en Dag havde blandet kunstige Æbler blandt de naturlige, der vare satte paa Bordet, var den lutherske Gæst den eneste, der trøstigt bed i et af dem uden at mærke Uraad. Værten, som selv stedse henholder sig til den ufejlbarlige Kirkes Lære, men ikke er nogen Fanatiker, uddrager deraf den Moral, at naar Synet, den skarpeste af vore Sanser, saaledes kan tage fejl, hvorledes skulde da vor til Sanserne bundne Aand kunne naa til en sikker Erkendelse af de højeste Ting!

— Efter at alle Standpunkter ere komne frem, paa flere Punkter med Udfoldelse af stor Lærdom, ender Dialogen uden bestemt Afslutning. Et Kor afsynger Hymnen: »Se, hvor godt og yndigt det er, naar Brødre bo endrægtigt tilsammen!« Derefter omfavne Deltagerne hverandre og skilles ad. »Siden have de i beundringsværdig Endrægtighed øvet Fromhed og Hæderlighed under Samliv og fælles Studier men ikke oftere holdt nogen Debat om Religionen, skønt Enhver hævdede *sin* Religion i hellig Vandel.«

Bodin har forfattet dette Skrift i sit 63. Aar, altsaa 1593. Det blev ikke udgivet, men udbredtes i Afskrifter og var meget kendt blandt det 17. og 18. Aarhundredes Lærde. Det omtales ikke sjeldent, og i Regelen med den største Afsky. Kun Enkelte, som Leibniz i sine senere Aar, udtalte sig for, at det burde udgives. Men først i Aaret 1841 blev det (i en noget forkortet Oversættelse) udgivet af Guhrauer, 1857 fuldstændigt paa Latin af Noack, og kan nu tjene til Maalestok for, hvad man for et Par Aarhundreder siden var temmeligt enig om at kalde Ugudelighed.

Da Bodin selv ikke direkte har ladet forstaa, hvilken af Personerne der udtaler hans egne Anskuelser, har der været forskellige Meninger derom. Man var en Tid tilbøjelig til at mene, at Bodin sympatiserede med Jødedommen, hvis Repræsentant er tegnet særligt kraftigt og kyndigt. Men lægger man Mærke til, hvad der ellers vides om Bodins religiøse Retning, og sammenholder det med, hvad der fremføres i Løbet af Samtalerne, kommer man til et andet Resultat. Der haves fra Bodin et Brev fra en tidligere Tid til en Ven, i hvilket han udtaler sig i den universelle Teismes Aand, saaledes som vi allerede kende den. »Lad dig ikke,« siger han, »forvirres af de forskellige Meninger om Religionerne. Hold blot fast i dit Sind, at den sande Religion ikke er Andet end en renset Sjæls Henvendelse til den sande Gud.« »Dette er min, eller rettere Kristi Religion.« Derefter udvikles, hvorledes Menneskene vilde ligge i evigt Mørke, naar ikke fra Tid til Tid ophøjede Mennesker fremtraadte som Forbilleder. Til deres Tal hørte foruden de jødiske Patriarker og Profeter ogsaa de græske og romerske

Vismænd. Platon prises særligt som den, der har forkyndt Ideen om Gud og den udødelige Sjæl. Hvad han antydede, har Kristus fuldført, og efter ham have udvalgte Mænd virket i hans Aand. Denne samme Ide om en fortsat Aabenbaring gennem en Række af Vismænd, baade forud for og ved Siden af den mosaiske, kristelige og muhamedanske Religion, fremtræder nu ogsaa som karakteristisk for Toralba, den ene af de to Personer i »Heptaplomeres«, der hævde den universelle Teisme. Han udvikler, at den bedste Religion maa være den ældste. Det første Menneske har faaet sin Kundskab og sin Fromhed fra Gud selv. Troen paa én Gud gaar, efter Bibelens Vidnesbyrd, tilbage forud for den jødiske Religion; det var Abels, Enochs og Noahs Religion; det var Jobs Religion. Da man forlod denne naturlige Religion, der sammen med Fornuften er indplantet Menneskene (cum recta ratione mentibus humanis insita), forvildede man sig i indviklede Labyrinter. Den naturlige Lov og den naturlige Religion ere tilstrækkelige; de andre Religioner — hos Kristne, Jøder, Muhamedanere og Hedninge — ere overflødige. Naturreligionen behøver man ingen særlig Lærdom og Opdragelse til; den skabes man til, den har man given i sin egen Natur. Den Fornuft, som er os indplantet, skønner og dømmer, hvad der er godt og hvad der er slet. Men hos nogle Udvalgte fremtræder denne religiøse og moralske Evne med større Kraft end hos Andre. Toralba priser (lige som Bodin i hint Brev) Platon, fordi han — »ikke uden guddommelig Hjælp og Oplysning« — naaede saa høj en Visdom om de guddommelige Ting. Guddommens Væsen er uendeligt, kan ikke omfattes af Tanken, end sige udtales i Ord. Nærmest kommer man det ved at kalde Gud det evige Væsen, som er ophøjet over alt Legemligt, uendelig Visdom, Godhed og Magt. Og heri mødes græske Filosofer med Hebræer og Ismaeliter, saa at denne Ide maa antages at være indplantet af Naturen.

Hertil kommer endnu et andet Træk hos Toralba, der minder om Bodin selv. Saa vidt fremskreden Bodin i flere Henseender var i Forhold til sin Tid, saa stak han dog i én Henseende dybt i den. Han troede af et overbevist Hjerte paa Trolddom og Dæmonbesættelse, og han har endog skrevet en

Bog mod de ugudelige Mennesker, der anbefalede Varsomhed og Skaansel ved Afstraffelsen af Hexe. Det var Djævelen selv, mente han, der fik saadan Mildhed over for de Besatte frem. I Dialogens anden Bog berøres dette Punkt i en Diskussion mellem Toralba og Senamus, som ellers er den af de Samtalende, der staar Toralba nærmest. Toralba udtaler, at det er en Fejl hos de nyere Fysikere, at de ville forklare Alt af naturlige Love og ikke anerkende nogen Indgriben af Gud eller Dæmonerne. Senamus svarer hertil, at derved omstyrtes al Naturvidenskab, da denne forudsætter bestemte Naturlove. Toralba anfører som Bevis for sin Opfattelse flere Dæmonhistorier, og kan her glæde sig ved Lutheranerens fulde Tilslutning. Senamus svarer, at selv om der gaves Dæmoner, der kunde gribe ind i Legemverdenen, var det dog ikke sagt, at vidunderlige Fænomener var at forklare ved dem; og paa den anden Side: naar man antager Dæmoners Indgriben, hvorfor forklarer man saa ikke Alt i Naturen ved Dæmoner? Desuden indskærper han Nødvendigheden af Kritik over for Hexehistorierne.

Toralbas Standpunkt er Bodins eget, som det kendes fra hans personlige Udtalelser. Og dog lægger han Senamus en Kritik i Munden, som Toralba ikke formaar at gendrive. Senamus er i det Hele den kritiske Aand i Dialogen. Paa Spørgsmaalet om, hvem der skal være Dommer i Religionsstridigheder, svarer Lutheraneren: Kristus, som er Gud! Senamus gør ham opmærksom paa, at Striden jo netop blandt Andet angaar Kristi Guddom. Kalvinisten henviser til Vidnerne og Dokumenterne. Senamus spørger, hvor de ægte Vidner og Vidnesbyrd findes. Katoliken henviser til Kirken, — men Senamus spørger, hvilken af de mange Kirker der er den sande. Lutheraneren appellerer til Bibelen, Muhamedaneren til Koranen; Toralba afviser denne Appel til Autoriteter og mener, at de Vise maa afgøre Sagen; men Senamus spørger saa, hvem der er vis. Og da endelig Katoliken vil have skelnet mellem det Væsentlige og det Uvæsentlige i Religionen, viser Senamus, at den store Strid netop kommer frem, naar denne Grænse skal drages.

Senamus stiller sig over for Toralbas naturlige Religion paa samme Maade som over for den hedenske, den muhamedanske,

den jødiske og den kristelige Religion. Han mener, at de alle ere Gud velbehagelige, naar de øves med oprigtigt Sind. Selv besøger han gerne alle Slags Templer, hvor som helst de findes. Han vil Ingen støde, den, der tror Mest, Katoliken, som er »religiosissimus«, lige saa lidt som dem, hvis Religion blot er Troen paa én Gud. Han opstiller altsaa ikke den naturlige Religion som en særegen Religion i Modsætning til de positive Religioner. Bodin har i Senamus ladet Tanker komme frem, der indeholde et Korrektiv til den Dogmatisme, til hvilken, som Historien viser, den naturlige Religion lige saa vel som de positive Religioner kan henfalde. Selv om hans eget Standpunkt falder sammen med Toralbas, saa har han antydet en videre gaaende Betragtning end dennes. Ikke umuligt er det, at Bodin i sine sidste Aar er begyndt at nære Tvivl om sine egne tidligere Antagelser paa Teologiens og Dæmonologiens Omraade, og at han har ladet den faa Ordet gennem Senamus, uden at han har kunnet forme en ny Opfattelse paa Grundlag af, hvad han lader denne udtale.

Ideen om den naturlige Religion bragtes i fuldt færdig Form frem for større Kredse af Lord HERBERT AF CHERBURY i hans Bog *De veritate* (1624). Lige som Althusius, Grotius, Coornhert og Bodin var han en Statsmand, der tog Del i sin Tids offentlige Anliggender og havde Lejlighed til at gøre udstrakte Erfaringer og anstille Sammenligninger. Han tilhørte en Adelsslægt i Wales; hans Forfædre vare drabelige Riddersmænd, og han selv fornegtede ikke deres krigeriske Aand. Krig og Dueller ere et Hovedemne i hans Selvbiografi. Han var snar til at faa Sværdet af Skeden, skønt han paastaar, at det altid var for Andres Skyld, han drog det. Han fødtes 1582 eller 1583 og fik en omhyggelig Opdragelse, som han senere stadigt fortsatte paa egen Haand. Det var hans Ønske at uddanne sig til en Verdensborger. Efter allerede i sit 16. Aar at være bleven gift med en rig Arving, studerede han i Oxford og kom derefter til Hoffet. Senere var han i Moritz af Oraniens Lejr, gjorde Rejser i Tyskland og Italien og var derefter i en Række af Aar engelsk Gesandt i Frankrig. Men hverken ved Hoffet, i Lejren eller i sin diplomatiske Stilling glemte han sine »elskede Studier«. Sin

berømte Bog gjorde han færdig i Paris, hvor han lod Grotius læse den. Skønt Grotius' Dom var særdeles gunstig, nærede han endnu Betænkeligheder ved at udgive den, da han vidste den vilde møde megen Modstand. Da han en Gang sad tvivlraadig i sit Værelse, der var aabent mod Syd, besluttede han at faa en overnaturlig Afgørelse af sine Betænkeligheder. Med Bogen i Haanden kastede han sig paa Knæ og anraabte Gud, der ikke blot er Ophav til det ydre Lys, men fra hvem al indre Oplysning stammer, om et Tegn, der kunde tilskynde ham til Udgivelse; udeblev Tegnet, vilde han undertrykke Bogen. Strax hørte han en svag Tone, der kom fra den klare Himmel og ikke lignede Noget paa Jorden; og nu lod han trøstig Bogen udgaa[10]. Denne Begivenhed staar ikke, som man har ment, i nogen Modstrid med den Opfattelse, Herbert udvikler i sin Bog. Han antager nemlig, at Gud ikke blot virker i den menneskelige Fornuft, men ogsaa gennem særegne Tilkendegivelser svarer paa Menneskenes Bønner. Lige som Bodins Toralba antager han Undere. Kort efter Bogens Udgivelse kaldtes han tilbage fra sin Gesandtskabspost, fordi hans raske Fremfærd ikke passede til Jakob I's tøvende Politik. Resten af sit Liv tilbragte han dels i London, dels paa sin Borg i Wales, beskæftiget med historiske og filosofiske Studier. Under Borgerkrigen var hans Optræden vaklende; men tilsidst sluttede han sig til Parlamentet. Helst havde han som tidligere forbundet offentlig Virksomhed med sine Studier, og han kunde ikke forvinde sine politiske Skuffelser. Han døde i Aaret 1648.

Herbert baner sig Vej til sin Lære om den naturlige Religion ved en Erkendelsesteori, der ikke er uden historisk Interesse. — Skal Sandheden kunne gribes af os, maa der findes Evner hos os dertil. Foruden den drøftende Fornuft og den indre og ydre Sans er der et naturligt Instinkt, der leder til Udviklingen af visse, for alle Mennesker fælles Sandheder (notitiæ communes). Denne stoiske Lære have vi allerede fundet hos Melanchton og hans Skole. Den tjener hos Herbert til Grundlag for de universelle Sandheder, som Sammenligningen af de forskellige Religioner førte til at antage. Men ejendommelig for ham er den Maade, paa hvilken han sætter disse fælles Forestillingers Ud-

spring i Forbindelse med de Instinkter, der føre til Individets og Artens Selvopholdelse. Det naturlige Instinkt, af hvilket de udspringe, er nemlig Grundkraften i ethvert Menneske og i hele Verden: Selvopholdelsesinstinktet i videste Forstand, igennem hvilket det guddommelige Forsyn lægger sig for Dagen. Uden bevidst Fornuft stræber Alt i Verden efter, hvad der er bedst for det. Og da nu de »fælles Forestillinger« tjene til Opholdelse og til Fredens Bevarelse, fører Opholdelsesinstinktet til at udvikle og anerkende dem. Det er altsaa de for Individet og Samfundet vigtigste Sandheder, som blive Genstand for instinktmæssig Anerkendelse. Naar de udskilles fra urene Tilsætninger og ordnes metodisk, udgøre de et Indbegreb af guddommelig Visdom. Saadanne Sandheder ere følgende: indbyrdes modstridende Paastande kunne ikke alle være sande; der er en første Aarsag til Alt; Naturen gør Intet forgæves; du skal ikke gøre mod Andre, hvad du ikke vil, at de skulle gøre mod dig. Altsaa de vigtigste logiske, etiske og religiøse Ideer skulle paa den antydede Maade grunde sig paa naturlige Instinkter. Mere end Antydninger giver Herbert ikke. Forholdet mellem Grundsandhederne og det naturlige Instinkt staar uklart hen. Der er aabenbart en hel Del psykologiske Mellemled at underforstaa mellem Instinktet og Grundsandhederne. Det gælder — for at bruge moderne Udtryk — at forstaa, hvorledes Kampen for Tilværelsen kan føre til at slaa visse Forestillinger fast som selvgyldige. Men disse Mellemled opsøger Herbert ikke, hvorimod han undertiden gør de naturlige Instinkter og Grundsandhederne ganske til Et.

Herbert gør Front mod tre Sider. For det Første mod dem, der sætte Troen over Erkendelsen, og ved Tro forstaa, hvad deres Sekt antager, idet de søge at skaffe denne Tro Indpas ved Trusler om Straffe i et andet Liv. Hermed staar da gerne Antagelsen af Naturens Fordærvelse i Forbindelse. En ugudelig Tro, ti den strider mod det Forsyn, der ytrer sig i de naturlige Instinkter! For det Andet mod dem, der ville bevise Alt ad Ræsonnementets Vej (ved discursus luxuriosus). Dette Skolepedanteri ser ikke, at det naturlige Instinkt, lige saa vel som den indre og den ydre Sans, staar over Fornuften. Det ytrer sig, før Evnen til at ræsonnere rører sig, og virker uaf-

hængigt af den; det findes hos Alle, virker uden Tøven og Usikkerhed og er en nødvendig Betingelse for Selvopholdelsen. For det Tredie vender han sig mod dem, der udlede al Erkendelse af Sanserne og antage vor Aand for oprindeligt at være en ubeskreven Tavle (tabula rasa). Hine Grundforestillinger ere netop Betingelserne for, at vi kunne gøre Erfaringer! Og det kan jo dog ikke være Genstandene selv, der gøre, at vi virke tilbage paa dem! Overensstemmelsen mellem Menneskenes Forestillinger godtgør Tilværelsen af et naturligt Instinkt, som desuden ogsaa kunde sluttes af Guds Godhed, der ikke kunde lade Mennesket staa hjælpeløst.

Den naturlige Religion grunder sig nu netop paa et saadant instinktivt Grundlag. I sin Selvbiografi udvikler Herbert lejlighedsvis dette nærmere. Der opstaar hos os Evner og Drifter, som ikke kunne faa fuld Anvendelse eller naa fuld Tilfredsstillelse ved Noget, som Erfaringen kan yde; kun det Fuldkomne, Evige og Uendelige vilde kunne bringe Hvile. Guddommen selv er deres egentlige Genstand. Hos ethvert sundt og normalt Menneske findes der derfor samme Evne til Religion, selv om den udvikles paa højst forskellig Maade og maaske ikke faar Udtryk i nogen ydre Kultus. Til Grund for al Religion ligge fem Sætninger, som have Gyldighed overalt: der er et højeste, guddommeligt Væsen; det bør dyrkes; den vigtigste Del af dets Dyrkelse bestaar i Dyd forbunden med Fromhed; Fejl og Forbrydelser skulle sones ved Anger; der kommer Løn og Straf efter dette Liv. Hvad der i de enkelte Religioner ikke strider mod disse Sætninger, men tjener til at bekræfte dem, det kan man antage. Naar der er dem, der negte dem, er det at forklare af, at der er fremkommet saa mange falske og uværdige Forestillinger i Religionerne, at Nogle derved ledes til at forkaste al Religion uden at undtage den naturlige. De fem Sætninger ere i sig selv tilstrækkelige; til dem bør man holde sig og lade de omtvistede Spørgsmaal ligge. Gennem de Instinkter, paa hvilke den naturlige Religion grunder sig, finder der en stadig indre Aabenbaring Sted til de Enkelte, saa at de blive uafhængige af, hvad Præsten siger.

Det ligger nær at anvende over for Herbert Senamus'

Ytring, at det ingenlunde er let at drage Grænsen mellem det Væsentlige og det Uvæsentlige i Religionen. Det vilde ogsaa være umuligt at føre et Bevis for, at hine fem Punkter virkeligt komme igen i alle Religioner. Selv om de kunde godtgøres som universelle, fulgte jo desuden ingenlunde, at de grunde sig paa naturlige Instinkter. Og selv om de havde en saadan instinktiv Oprindelse, vilde det — som allerede berørt — endnu være at paavise, *hvorledes* de udvikle sig. Herbert gaar for rask og dogmatisk frem. Han gaar paa sin Vej forbi en hel Række erkendelsesteoretiske, psykologiske og religiøse Problemer. Men den Synsmaade, han i store Træk har udkastet, var formet med kraftig Haand og blev af stor historisk Betydning. Det blev slaaet fast, at der gives en religiøs Bevidsthed, som er uafhængig af alle bestaaende Kirkesamfund og stiller sig kritisk prøvende over for dem.

8. RELIGIØS SPEKULATION (JAKOB BÖHME).

Lord Herbert syslede skiftevis med Sværd og med Bog, og fra diplomatiske Forhandlinger ved Pariserhoffet gik han tilbage til sit Lønkammer for at arbejde paa sit Værk »om Sandheden«. Men Tidens Trang til nye Tanker og til at sprænge de stive kirkelige Former, i hvilke den reformatoriske Bevægelse saa tidligt havde lagt sig til Hvile, ytrede sig ogsaa under mindre glimrende Forhold. JAKOB BÖHME lod Syl og Læst ligge for at skrive sin »*Morgenröte im Aufgang*«. Ogsaa han havde set sig om i Verden, før han greb til Pennen. Som Skomagersvend havde han rejst paa Professionen; senere nedsatte han sig i Görlitz, og i det stille Værksted arbejdede Tanken omkaps med Haanden. Han har ikke været en helt ulærd Mand; han kalder sig selv Naturkyndig og Filosof, og har gjort Bekendtskab med astronomiske Skrifter; mærkværdigt nok er han Kopernikaner, for saa vidt han lader Jorden og de fleste Planeter bevæge sig om Solen; han har gjort Bekendtskab med Lægen Paracelsus' naturfilosofiske Skrifter og sandsynligvis ogsaa med Mystikeren Valentin Weigels i Afskrifter udbredte Værker, i hvilke paracelsiske Ideer vare sammenarbejdede med tidligere Mystike-

res Lærdomme. Han var tillige en from Mand, der kendte sin Bibel og den lutherske Lære. Men sine Problemer stillede han sig selv, og han behandlede dem med en aandelig Frihed og Kraft, der endnu gør hans Skrifter værdifulde, og som førte ham ud over de dogmatiske Skranker. Medens Bodin og Herbert mere ude fra komme til det religiøse Problem, stiller dette sig for Böhme inden for selve de konfessionelle Forestillinger; han vedbliver at arbejde med disse, indtil Tankestrømmen bryder gennem alle Dæmninger. I sin naive, men kraftige Selvfølelse bærer ogsaa Skomageren fra Görlitz Renaissancetidens Præg, lige som de Dannelseselementer, han benytter til sin Tankebygning, vise tilbage til Tidens filosofiske og naturvidenskabelige Bevægelser, som ogsaa havde fundet Vej ind til ham gennem mange Mellemled og Forvandlinger. Han bruger hvad der staar til hans Raadighed for at løse de Problemer, der en Tid var ved at bringe ham til Fortvivlelse. Et mærkeligt Exempel paa, hvorledes den filosofiske Aandsretning kan bryde frem selv der, hvor indre og ydre Forhold synes at maatte udelukke den! Saa længe og saa haardt havde han kæmpet med de plagende Tanker, at det stod for ham som en Aabenbaring, en højere Oplysning, da han fik Øje paa Muligheden af en Løsning. I 19. Kapitel af »Morgenröte« har han skildret sine Tvivl, og hvorledes saa Lyset gik op for ham, og det var ham, »som om Livet var bleven født midt i Døden«. Han var da 25 Aar gammel, og det skal efter Sagnet have været under en ekstatisk Tilstand, i hvilket Synet af et skinnende Metalfad satte ham, at han først saa sine Grundtanker klart for sig. Og endnu maatte de modnes i tolv Aar, indtil hans første Værk (Morgenröte) forfattedes (1612). At Skomageren vovede at filosofere saa dristigt, vakte stor Forargelse hos Sognepræsten, der havde faaet fat i en Afskrift af Bogen. Han forkætrede Böhme fra Prædikestolen og fik Øvrigheden til at forbyde ham at skrive. Kun i nogle Aar overholdt Böhme Forbuddet. I sin sidste Levetid udfoldede han en frugtbar Forfattervirksomhed. Han døde i Görlitz 1624.

Det religiose Problem stiller sig for Böhme under to Hovedformer. — Han faldt i »haard Melankoli og Sørgmodighed« ved

at se, hvor ringe en Plads Mennesket indtager i den ydre Verden. Der er højt til Himlen, hvor de Lærde sige, at Gud bor. Og Kloder og Elementer, som opfylde Rummet, synes at gaa deres Gang, uden at der agtes paa, hvorledes det staar til med Mennesket! Guds Fjernhed og Menneskets forsvindende Plads i Naturen var altsaa den ene Anstødssten. Men dertil kom endnu: Kampen mellem det Gode og det Onde, baade i den menneskelige Verden og i Naturen, samt Synet af, hvorledes det gaar de Ugudelige lige saa godt i Verden som de Fromme, og hvorledes de barbariske Folkeslag have de bedste Dele af Jorden inde og bedre Lykke med sig end de troende. Det var den anden Anstødssten: Hvorledes er det Ondes Tilværelse forenelig med Guds Tilværelse? —

Det første Problem, det, som stilles ved, at Materiens Verden er saa stor, og Aandens Verden saa fjern eller saa lille, løser han ved Hjælp af Tanken om, at det er Guds Kraft og Væsen, der rører sig i Alt, i os, saa vel som i de ydre Masser. Gud er ikke sondret fra Naturen, men forholder sig til den, som Sjælen til Legemet. Himlen er ikke deroppe over det Blaa; den er i dit eget Inderste, hvor det guddommelige Liv rører sig i dig. Gud er ikke fjern; du lever i Gud, og Gud i dig, og er du ren og hellig, er du Gud. De samme Kræfter røre sig i dig, som i Gud, og som i hele Naturen. Ild, Luft, Vand, Jord — Alt er Gud. Eller ogsaa er du ikke Guds Billede. Du kan ikke være anden Materie end Gud selv. Naar du ser Stjernerne, Kloderne og Dybderne, ser du Gud, og i den samme Gud lever og er du ogsaa. Vel ere Kloderne og Elementerne ikke selve den klare Guddom; men den Kraft, fra hvilken de hente deres Liv, raader ogsaa i dig. De indre Bevægelser i Menneskets Væsen ere af samme Natur som de, der foregaa i Gud. I alle Naturprocesser er Gud skjult, kun i Menneskets Aand erkendes han. Man forstaar Intet om Gud, saa længe Sjælen sondres fra ham, som var den et særskilt Væsen.

Vil man kalde denne Tankegang hedensk, saa svarer Böhme dertil: »Hør og se, og mærk Forskellen. *Jeg skriver ikke hedensk, men filosofisk.* Heller ikke er jeg en Hedning, men jeg har den dybe og klare Erkendelse af den ene, store Gud, der er Alt.«

Og han vód, hvor meget det har kostet ham at naa til denne Tanke, der har gjort Verden levende for ham og lært ham, at Aanden ikke er fjern og fremmed i den, men Et med det, der rører sig inderst i Alt. Han har prøvet at skyde saadanne Tanker til Side, men stor Angst og Anfægtelse har da paa ny ført ham til at opsøge dem. (Morgenröte im Aufgang. Kap. 19 og 25). Den religiøse Trang til inderlig Enhed med Guddommen, til at ophæve Guds Fjernhed, mødes her med den filosofiske Trang til at finde Sammenhæng i Alt, og begge støttes ved den af Naturfilosofen Paracelsus opstillede Lære, at Mennesket bestaar af de samme Elementer som Universet.

Men Böhme bliver ikke staaende ved Naturen som den nu er. Spørgsmaalet rejser sig hos ham, hvorledes denne udvortes, sanselige Verden er opstaaet? hvorfor er Alt ikke i saa inderlig og harmonisk Sammenhæng, at Anfægtelser som de, han havde erfaret, ikke vilde kunne opstaa? Allerede Paracelsus, den revolutionære Kemiker og Læge, som Böhme øjensynligt er stærkt paavirket af, maatte lede ham paa Vej her, idet han havde lært, at Elementernes Forskellighed var opstaaet ved en Udskilnings- og Spaltningsproces. Böhme forfølger dette Spor med sin sædvanlige Dristighed, og det fører ham tillige til en Løsning af det andet og alvorligste Problem. Men Problemet om det Ondes Oprindelse var skærpet for ham ved, at han ikke vil have Gud skilt fra Verden og fra Sjælene, men opfatte disses Liv som en Del af Guds eget Liv. Det Onde bestaar for Böhme netop i at ville skille sig ud fra den hele Sammenhæng, at ville være en Helhed, skønt man kun er en Del. Derved opstaar den haarde Spaltning, Udvortesheden, Striden og Kvalen i Verden.

Sin Udredning af dette Spørgsmaal giver Böhme i mytologisk Form, idet han benytter bibelske og alkymistiske Forestillinger, ofte i barok, men ogsaa ofte i storartet poetisk Sammensætning. Denne mytologiske eller symbolske Fremstillingsform er han sig klart bevidst. At han i det Hele kan løse de høje Spørgsmaal, der paatrænge sig ham, forklarer han ved, at den samme Aand og de samme Elementer, der røre sig i Verden og have rørt sig der fra al Evighed, ogsaa røre sig i ham.

Det er med andre Ord sine egne indre Erfaringer og Kampe, han benytter til at fortolke Naturen og dens Historie og til at forstaa det inderste Bevægende i Alt. Og naar han skildrer en Række af Processer og Katastrofer, et helt Verdensdrama i anskuelige Billeder, er det ikke dermed hans Mening, at Sligt skulde være foregaaet bogstaveligt saaledes, paa bestemt Tid og Sted, — heller ikke, at det skulde være Noget, der historisk og successivt har udfoldet sig. Han vil skildre, hvad der foregaar overalt og til enhver Tid, et evigt Grundforhold mellem Verdenskræfterne, en Strid, der ikke er bleven ført en Gang for alle, men som stadigt føres, og i hvilken han føler, at han selv staar. Hans Udtalelser herom ere overraskende klare. »Meningen er ikke, at der i Himlen er et særligt Sted eller et særligt Corpus, hvor det guddommelige Livs Ild gaar op . . . men *jeg taler paa korporlig Maade for Læserens Uforstands Skyld* . . . Ti du kan ikke nævne noget Sted hverken i Himlen eller i denne Verden, hvor den guddommelige Fødsel ikke gaar for sig.« »Og skønt jeg her har skrevet, hvorledes Alt bliver til, og hvorledes Alt formes og dannes, og hvorledes Guddommen gaar op, saa maa du ikke tænke, at der først skulde være Ro og Udslukthed og derefter saa Opgangen ske. O nej, men *jeg maa skildre stykkevis for Læserens Uforstands Skyld.*« »Naturens Fødsel gaar for sig den Dag i Dag, paa samme Maade som i dens første Begyndelse.« »I de guddommelige Kræfter (Qualitäten) er der hverken Begyndelse, Midte eller Ende.« »Du skal vide, at hvad jeg her skriver, ikke er en Historie, der er fortalt mig af Andre, men jeg maa selv staa i denne Kamp, og ofte faar jeg, lige som andre Mennesker, et brudt Ben.« — Det er da ved Fremstillingen af Böhmes Tanker berettiget at lade den mytologiske Form spille en underordnet Rolle.

Böhme erklærer sig bestemt mod Skabelsen af Intet. »Vel have mange Skribenter skrevet, at Himlen og Jorden ere skabte af Intet; men det undrer mig, at der blandt saa mange fortræffelige Mænd ikke fandtes Nogen, som kunde beskrive den rette Grund, da jo dog den samme Gud, som nu er, er fra Evighed. Hvor Intet er, der bliver heller Intet til; Alt maa have en Rod, ellers voxer der Intet frem, og havde ikke Naturaanderne været

til fra Evighed af, saa var der ingen Engel, ingen Himmel og ingen Jord bleven til.« Det er Böhmes Overbevisning, at af en absolut Enhed kan Intet forklares. Der maa i Guddommens Væsen ligge en Flerhed af Momenter, der maa gøre sig en Forskel gældende deri, som ikke fra først af kan være vilkaarligt frembragt, men netop er som en dunkel Kilde for det universelle Liv. I rent logisk eller psykologisk Form udtrykker Böhme dette (i sine »Theosophiske Fragen«) ved, at Gud ikke blot er et Ja, men at et Nej maa træde i Modsætning til dette positive Moment, da der ellers ikke vilde være Glæde og Fornemmelse, i det Hele Intet, der kunde træde bestemt frem (ingen *Erheblichkeit*). Der vilde uden en saadan indre oprindelig Modsætning mellem et positivt og et negativt Moment heller ingen Villie være; den rene Enhed har Intet i sig selv, som den kan ville. Dette oprindelige Modsætningselement kalder Böhme i sit mytologiske Sprog Guds Vrede og Helvedes Fundament. Der er i Gud oprindeligt lige saa vel Vrede, som Kærlighed, lige saa vel Fundament for Helvede som for Saligheden. Hvor skulde Vreden, alt det Skarpe, Bitre, Haarde og Giftige i Verden ogsaa komme fra, naar det ikke havde sin Rod i Gud? Men oprindeligt er Vreden kun et Moment, der tjener til at lade Kærligheden træde bevidst frem. Livet kræver saadan Modsætning; kun fordi der er forskellige »Kvaliteter« i Naturen, er der Bevægelighed, Væxt og Drift i Alt. Ordet Kvalitet fortolker Böhme ved en naiv Etymologi, der udtrykker en genial Tanke, som kommende af quallen, Quelle: »Qualität ist die Beweglichkeit, quallen oder treiben eines Dinges.« »Qualificirung« er Et med »Bewegung«. Han vil ikke standse ved at tillægge Tingene døde og hvilende Egenskaber, men opløser Alt i virkende Kræfter og Tendenser. At Varme f. Ex. er en »Kvalitet«, vil altsaa sige, at den lyser, opvarmer, opløser, smelter. Kvaliteternes — d. e. Grundkræfternes — Flerhed staar altsaa fast for Böhme, da ingen Bevægelse, intet Liv og ingen Bevidsthed vilde være mulig uden en saadan Differens. Men fra først af ere Grundkræfterne i harmonisk Sammenspil. Bitterheden i Naturens Rod tjener kun til at lade Sødmen træde saa meget des stærkere frem. Den bitre Kvalitet er ogsaa i Gud, men som »en triumferende Glædeskilde«.

Men selv om denne oprindelige Modsætningsenhed anerkendes, bliver Gaaden ved at staa der. Hvorledes kan dermed forenes Erfaringen om en Haardhed og en Bitterhed i Verden, der ingenlunde blot ere Momenter i en indre Harmoni, og især om den skarpe Strid mellem det Gode og det Onde i den indre og i den ydre Verden? Her er Knudepunktet i al religiøs Spekulation. Lige saa lidt som det er muligt at udlede Flerheden af den absolute Enhed, lige saa lidt er det muligt at udlede Disharmonien af den absolute Harmoni. Intet Under, at Böhmes mytologiserende Fantasi paa dette Punkt, hvor hans Følelse tilmed er i saa stærk Bevægelse, faar fuldstændigt Bugt med hans Tænken. Det vil ikke være muligt at give en anskuelig Fremstilling af det Drama, i hvilket Personerne i Treenigheden, de oprindelige »Qualitäten« og »Quellengeister« og Erkeenglenes Skare optræde. Hovedsagen er, at et af Elementerne i Guddommens oprindelige Natur, Vredeselementet, Nejet, trænger sig frem med Tendens til at brede sig over det Hele. Det var ikke tilfreds med at være Moment, men vil være Totalitet. Det var Lucifer, som blændedes af sin Glans og sin Kraft og sit Sæde i det højeste Centrum, og nu vilde triumfere over den hele Guddom, have en stoltere og prægtigere »Kvalificering« end Gud selv. Da fødtes Striden og Kvalen i Verden; der antændtes en Brand der aldrig siden er slukt. Modsætningerne løsnedes af den oprindelige harmoniske Forbindelse, den haarde Materie udslyngedes i Rummet, og da først blev Verden til, som vi nu kende den. Det Onde var altsaa til før Mennesket; dette fik Spirerne dertil i sin Natur. Nu først er Böhme kommen paa det Punkt, hvor Skabelseshistorien i I. Mosebog begynder, en Historie, han iøvrigt ikke har megen Respekt for, da der er Adskilligt deri, der strider »mod Filosofi og sund Fornuft«, hvorfor han heller ikke kan tro, at »den kære Mand Moses« har skrevet den. Han følger i det Hele sine Tanker, i Tillid til Aandens indre Vidnesbyrd. Heller ikke af de Lærde lader han sig imponere: »Jeg behøver ikke Filosofers, Astronomers og Teologers Formel og Kunst, da jeg ikke har lært af dem, men har en anden Læremester, som er den hele Natur.«

Især er Böhme oprørt over dem, der lære, at Gud med

Forsæt har udvalgt Nogle til Salighed og bestemt Andre til Fordømmelse. Om saa Paulus eller Petrus har skrevet det, vil han ikke tro det. Gud vil ikke det Onde. Han har heller ikke forud vidst, at det vilde gaa som det gik. Og dog maa det Onde have sin Rod i Gud, der er Ophav til Alt! Denne Rod er det negative Moment, »Helvedes Fundament«, — det i Gud, som ikke er Gud, naar man ved Gud blot forstaar Kærligheden (ikke Vreden). Og dog er det jo et guddommeligt Element, der løsner sig fra den oprindelige Harmoni — det var »Gud mod Gud«, som Böhme (Morgenröte. Kap. 14 § 72) udtrykkeligt siger. Derved bliver Striden i Verden saa alvorlig og saa heftig; der er guddommelige Kræfter paa begge Sider. Deraf den Angst og Vaande, som Kampen medfører, og som Böhme kun frelste sig fra ved at ty hen til Tanken om Guddommens Hjerte, der stadigt virker for at trænge Haardheden og Bitterheden tilbage inden for deres Grænser.

Böhme anvender i sin teologiske Spekulation den psykologiske Sandhed, at det Uvilkaarlige gaar forud for og danner Grundlag for det Vilkaarlige. Han finder Udspringet til det Onde, ikke i Guds vilkaarlige Villen, men i den uvilkaarlige Naturgrund, som indeholdt forskellige Elementer. Men det store Spring fra Forskel til Strid, fra Modsætning til Spaltning oversaa han. Hvorledes Hovmodet hos Lucifer bliver til, kan han ikke forklare. Her fortæller han i Stedet for at begrunde. Og dog har hans Tanke vovet sig saa langt, som et saa inderligt religiøst Menneskes Tanker sjeldent vove sig. Fra teologisk Side maa man konsekven betragte ham, som han betragter Lucifer. Han har sat en farlig »Kvalitet«, Tanken, i Bevægelse, og naar denne Kilde er begyndt at rinde, vil den ikke kunne stanses igen. Dog er det ikke Hovmod, men inderlig Trang til Forstaaelse, der fører ham frem fra Skridt til Skridt. Den nyfødte Tænknings naive Selvfølelse gør, at han ikke vakler og stanser. Han betragter udtrykkeligt, som vi allerede i en karakteristisk Udtalelse have hørt, sin Opgave som en rent filosofisk. »Hvad er endnu skjult?« spørger han et andet Sted, »Kristi rene Lære? Nej, men Filosofien.« Den vil han da bringe, og han tillægger den Forstaaelse, han har vundet, saa stor Betydning, at han kalder sin

første Bog »Morgenrøden i Frembrud«; Fuldendelsens Tid maa nu være nær! Der er i Virkeligheden Morgenrøde i hans Tænkning. Han mærkede de nye Kræfter, selv om han ikke saa, hvorhen de førte.

To store Love har Böhme lagt til Grund for sine Spekulationer: Loven om Modsætningen som Betingelse for al Bevægelse og for al Bevidsthed, og Loven om Udviklingen som fremskridende Udfoldelse af Forskelle. Ved Modsætningsloven er det tydeligt nok psykologiske Erfaringer, han gaar ud fra, som det især kan ses af den karakteristiske Sætning: »Kein Ding ohne Widerwertigkeit mag ihm selbst offenbar werden.« Ved Tanken om Udviklingen som Opstaaen af Forskelligheder er han paavirket af Paracelsus. Ordet Udvikling har han indført i det tyske Sprog [11]. — Ved konsekvent Brug af disse Love har han ført den religiøse Tanke til dens Grænse, en Grænse, som intet senere Forsøg af lignende Art har kunnet flytte.

Der kunde synes at være stor Forskel mellem Böhmes religiøse Spekulation og den af Bodin, Cherbury og Grotius hævdede naturlige Religion. Böhme var, eller mente at være, positivt troende Lutheraner. Men han saa konsekvent, at naar der virker guddommeligt Lys og Liv i hele Naturen som Modvægt mod Haardheden og Bitterheden, kan Adgangen til Lyset ikke være begrænset. Enhver kan arbejde sig eller voxe frem gennem »Vreden« til »Kærligheden«. Jøder, Tyrker og Hedninger, der Intet vide om Kristus, staa dog lige med de Kristne. »Hvo som har Kærlighed i sit Hjerte og fører et barmhjertigt og sagtmodigt Liv og strider mod Ondskaben og trænger gennem Guds Vrede ind til Lyset, han lever med Gud og er én Aand med Gud. Ti Gud behøver ikke nogen anden Tjeneste.« Disse Ord kunde Bodin meget vel have lagt sin Toralba i Munden. MARTENSEN finder dem »besynderlige og fundamentløse«. Men de have et sikkert Fundament i Böhmes egne Grundtanker. Senere »spekulerende« Teologer kunde ønske sig hans støtte Gang som Tænker. Her interesserer det, at vi midt paa den lutherske Ortodoxis Territorium hos en ulærd Haandværker finde den samme universelle Retning i religiøs Henseende, som er ejendommelig for Renaissancens Filosofi, og som hænger saa

nøje sammen med, at man igen tror paa de naturlige Kræfter og vover at bruge sine egne Tanker.

B. DEN NYE VERDENSANSKUELSE.

9. DET ARISTOTELISK-MIDDELALDERLIGE VERDENSBILLEDE.

Lige saa lidt som Mennesket og Verden kunne skilles fra hinanden, lige saa lidt kan Opfattelsen af Mennesket skilles fra Verdensanskuelsen. Der er derfor noget Kunstigt i at forfølge den Ændring, Opfattelsen af Mennesket undergaar, uden at tage Hensyn til Ændringerne i Verdensanskuelse. Der er en stadig Vexelvirkning mellem dem. Böhmes religiøse Spekulation er saaledes aabenbart for en Del betinget ved den nye Verdensanskuelse (især ved paracelsiske og kopernikanske Ideer) og kan egentligt kun forstaaes, naar man ogsaa tager Hensyn til den, skønt det Overvejende hos ham er hans religionspsykologiske Opfattelse. Omvendt vil der hos flere af de Tænkere, som vi her ville betragte som Grundlæggere af den nye Verdensanskuelse, findes værdifulde Ideer og Synsmaader i psykologisk og etisk Henseende, der i og for sig kunde berettige dem til en Plads blandt dem, der have opdaget Mennesket. Men det maa være tilladt at give dem deres Plads under det Synspunkt, der angiver deres afgørende Betydning i Tænkningens Historie.

For at forstaa den storartede Forandring i Verdensanskuelse, der er Renaissancetidens største Daad ved Siden af dens Kunst og dens Opdagelse af Mennesket, maa vi først fremdrage Hovedtrækkene af det Verdensbillede, der endnu i det 15. Aarhundrede stod urokket fast for Lærd og Læg. Det stammede fra den aristoteliske Fysik og den ptolemæiske Astronomi og var blevet sammenvævet med bibelske Forestillinger, en Forbindelse, der meget let var mulig, da det hele Verdensbillede holdt sig til, hvad Sanserne umiddelbart lærte og blot gav det en nøjagtigere Bestemmelse og en systematisk Gennemførelse.

Allerede for den sædvanlige Opfattelse er der en stor For-

skel mellem Bevægelserne paa Himlen og det, der sker her paa Jorden. Her synes at herske en stadig Omskiften. Fænomenerne aftage og tiltage, opstaa og forgaa. Der opstaar Bevægelser, men de ophøre igen efter kortere eller længere Tid. Anderledes hist oppe: Stjernerne gaa deres regelmæssige Gang, uden at nogen Forandring mærkes, og deres Bane fører dem stedse tilbage ad de samme Veje i en evig Kredsbevægelse uden Hvile. ARISTOTELES lagde denne Modsætning mellem den himmelske og den jordiske eller sublunariske Region til Grund for sin Verdensanskuelse. Han støttede sig til, hvad Iagttagelsen syntes at lære, idet han tillige henviste til den gamle Tro baade hos Hellener og Barbarer, der lader Himlen være de evige Guders Sæde. Den himmelske Region er uforkrænkelig; Bevægelsen i den er evig og absolut regelmæssig. Den sublunariske Region er derimod Forkrænkelighedens Hjem, hvor Bevægelse og Hvile, Opstaaen og Forgaaen afløse hinanden.

De to Regioner maa da ogsaa bestaa af forskelligt Stof. De himmelske Legemer maa bestaa af et Stof, der ikke hører hjemme paa noget bestemt Sted og derfor evigt kan fortsætte sin Bevægelse. Dette Stof, »det første Legeme«, kalder Aristoteles Æteren. Det er det, der opfylder Himmelrummet, og i hvilket den evige Kredsbevægelse finder Sted. Kun Kredsbevægelsen kan være evig, idet den stedse gaar tilbage i sig selv og fra ethvert Punkt i Kredsen gaar til ethvert andet Punkt. I den sublunariske Region standser enhver Bevægelse paa et vist Punkt, nemlig naar Legemet har naaet sit »naturlige Sted«. Her hersker den retliniede Bevægelse, som enten gaar fra Verdens Midtpunkt udad og opad, eller til Verdens Midtpunkt indad og nedad. Det, hvis naturlige Sted er i Verdens Midtpunkt eller i Nærheden af dette, kaldes tungt; det, hvis naturlige Sted ligger opad mod den øvre Grænse for den sublunariske Verden, kaldes let. De stadige Forandringer i de jordiske Regioner komme nu af, at Elementerne ikke altid ere paa deres naturlige Sted. Det tunge Element er Jord, det lette Ild; mellem begge ligge Vand og Luft. Ilden stiger jo stadig til Vejrs, og den i Vejret kastede Sten falder stedse ned igen. Hvert Element har en Higen efter sit bestemte Sted i Verdensrummet. De fire Elementer kunne

gaa over i hverandre indbyrdes, men kunne ikke selv opløses i simplere Bestanddele, hvorimod alle Legemer ere sammensatte af dem.

Der kan kun gives én Verden. Tænkte man sig et Øjeblik, at der gaves flere, maatte de tunge Elementer tilsidst samles om ét Midtpunkt, og der vilde da kun være én Verden. Jorden er, som Iagttagelsen viser, i Verdens Midte, og fra den komme vi ved at gaa udad og opad først gennem de tre andre sublunariske Lag og derefter til Æterregionen, hvis Stof er des renere, jo længere det er fjernet fra Jorden. Himmellegemerne, først Maanen, Solen og de andre Planeter, derefter Fixstjernerne, sidde fastgjorte i solide, men gennemsigtige Sfærer, der dreje sig om deres Axer. Denne Antagelse har Aristoteles optaget fra Astronomen Eudoxos. At Kloderne kunde svæve frit i Himmelrummet, kunde de Gamle ikke tænke sig. Alle Sfærer bevæge sig om Jorden som Midtpunkt; Maanen, Solen og de andre Planeter have hver sin Sfære; alle disse Sfærer og altsaa det hele Verdenssystem omsluttes af »den første Himmel«, Fixstjernesfæren, der umiddelbart bevæges af selve Guddommen, medens lavere Principer eller Aander lede de lavere Sfærers Bevægelser. Det Højeste er det Omsluttende og Begrænsende. Den øverste eller yderste Del af Verden er den fuldkomneste[12]).

Det aristoteliske Verdensskema frembød en Ramme, som ikke blot svarede til, hvad sanselig Iagttagelse synes at lære, men som ogsaa kunde optage i sig de nye Iagttagelser, den senere Oldtids Astronomer gjorde. Vel viste det sig, at man maatte tænke sig Planetsfærernes Bevægelser meget indviklede, naar man tog Hensyn til Planeternes frem- og tilbagegaaende Bevægelser; men det hjalp man paa ved at tænke sig hver enkelt Planet knyttet paa én Gang til flere Sfærer, hver svarende til sin Bevægelse. Man tænkte sig Bevægelserne foregaa, ikke i simple Kredse, men i mindre Kredse, Epicykler, hvis Midtpunkter bevægede sig paa større Kredse. Og dette Epicykelsystem blev da, efter som Forskningen skred frem, stedse mere indviklet. Ptolemaios fra Alexandria (i det 2. Aarh. efter Kristus) har givet en Fremstilling af Verdenssystemet, der blev Autoriteten paa det astronomiske Omraade hele Middelalderen

igennem, lige som Aristoteles blev det paa det filosofiske Omraade.

Da det aristotelisk-ptolemæiske System lige som Bibelens Verdensopfattelse stillede sig paa den sanselige Iagttagelses Standpunkt, for hvilket Jorden staar stille, medens Solen og Stjernerne bevæge sig, egnede det sig godt til at forbindes med de i Middelalderen raadende religiøse Forestillinger. Som Aristoteles havde bemærket, stemmede det jo ogsaa med den gamle Tro paa Himmelen som Guddommens Sæde. En væsentlig Forskel gjorde sig dog gældende mellem den antike og den middelalderlige Verdensopfattelse. Aristoteles anbragte ingenlunde Jorden i Verdens Midte, fordi han mente, at alt Andet i Verden var til for dens eller dens Beboeres Skyld. Tvertimod, for ham var det Højeste det Omsluttende og Begrænsende, og Jorden var Stedet for det laveste Stof. Men for den middelalderlige Verdensopfattelse var det netop Jorden og Begivenhederne paa den, som Alt drejede sig om. Alligevel kunde den godt bruge det aristoteliske Skema og Ideen om den sublunariske Verdens Ufuldkommenhed, idet den lod de himmelske Kræfter stige ned for at gribe ind i de jordiske Forhold og føre dem til det rette Maal.

Den hele Forestillingsmaade var — afset fra de Bryderier, de sammensatte Sfærer og Epicyklerne voldte — klar og anskuelig. Den gik ud paa, at det sanselige Rum var det absolute Rum, og at der i dette Rum gaves absolute Steder. Den Klode, Filosofen eller Astronomen befandt sig paa, antog han, lige som det praktiske Menneske stadigt gør det, for det absolute Centrum i Verden. Og den Verden, der formede sig om dette Midtpunkt i de forskellige Sfærer, havde sin Grænse i den yderste Sfære, ud over hvilken der Intet var. Det hørte med til den antike Naturopfattelse at tænke Alt formet og begrænset. Det Ubegrænsede var Et med det Dunkle og Uformede, om ikke med det Onde. Ogsaa her kunde Skemaet støtte sig til den sanselige Anskuelse og Fantasi, der stedse standser paa et vist Punkt uden Trang til at spørge, hvad der er hinsides det.

Et Verdensbillede som dette kunde angribes fra to Sider.

Først og fremmest ved, at der fremføres Iagttagelser og Beregninger, der stride imod det eller dog gøre en anden Opfattelse mulig eller sandsynlig. Men ogsaa — og det interesserer os her ikke mindst — ved, at selve den naive Tillid til det sanselige Rums absolute Gyldighed bestrides. Dersom det viser sig, at enhver Selvbestemmelse afhænger af Iagttagerens Sted, bortfalder den absolute Forskel mellem den himmelske og den jordiske Region og mellem de naturlige Steder indenfor den jordiske Region. Ad begge Veje blev i Renaissancetidens Forskning det aristotelisk-middelalderlige Verdensbillede angrebet. Og som det vil vise sig, slog man ind paa den sidste Vej først.

10. NICOLAUS CUSANUS.

Allerede ved Oldtidens Slutning ytrede der sig inden for Filosofien en Trang til at sprænge det klart leddelte og begrænsede aristoteliske Verdensbillede. Plotinos, Grundlæggeren af den nyplatonske Skole, udtalte en Tanke, der ved sin videre Udførelse maatte føre ud over enhver dogmatisk Begrænsning og Udstykning af Naturen. For ham var ikke, som for Platon og Aristoteles, harmonisk Begrænsning det Højeste. Men det Højeste var Noget, der laa ude over eller førte ud over enhver Skranke. Det Uendelige blev altsaa ikke mere noget Negativt, men blev Udtryk for en positiv, uoverskuelig Fylde, over for hvilken Tanken og Sproget tilsidst ere afmægtige. De endelige Former, Væsener, Regioner ere da hver for sig kun begrænsede Aabenbaringer af det Uendelige. Skønt Plotinos endnu staar paa den græske Tænknings Grund, truer dog Tanken hos ham ofte med at tabe sig i Mystik. Han blev Stamfaderen til Middelalderens Mystik, en Retning, der atter og atter fremtraadte med sin Indsigelse mod Skolastikens Begrebsdogmatisme. I Naturopfattelsen førte denne Retning til at fremhæve de indre Kræfters Sammenhæng trods de ydre Fænomeners Forskelligheder og til at føle Utilfredsstillelse ved de faste Former og Grænser paa alle Omraader. Derved har Mystiken banet Vej for Udviklingslæren. Det var da af stor Betydning, at særligt

den nyplatoniske Filosofi i Renaissancetiden blev dyrket med Iver. Akademiet i Florents har her især stor Fortjeneste.

NICOLAUS CHRYFFTS, efter sin Fødeby kaldet CUSANUS, kom ikke først ved disse nye Studier under Indflydelse af nyplatoniske Ideer. Han blev opdragen i Deventer hos »Brødrene af det fælles Liv«, der vare stærkt paavirkede af den tyske middelalderlige Mystik. Han var født 1401 i Cues, en lille By i Nærheden af Trier, men flygtede som Dreng derfra paa Grund af Faderens Mishandlinger. En Adelsmand, til hvem han tog sin Tilflugt, lod ham da studere i Deventer. Senere studerede han i Padua Retsvidenskab, Matematik og Filosofi. Men den mystiske Grundtone og de Problemer, den satte i Bevægelse hos ham, forlode ham aldrig. En Tidlang syntes det, som han skulde gaa helt over i det praktiske Liv. Han var nemlig først Sagfører, blev derefter Gejstlig og optraadte med Iver i Forhandlingerne om Kirkens Reform, idet han først sluttede sig til Kirkeforsamlingen i Basel, men siden saa den eneste Mulighed for en Kirkereform i Pavedømmets Befæstelse. Senere havde han som Biskop i Brixen en haard Kamp at bestaa med Landsherren, Erkehertug Sigismund af Østerrig. En Tid sad han endog i Fængsel. Af Pius II blev han udnævnt til Kardinal og sendt til Tyskland for at visitere Kirker og Klostre. Ogsaa her fik han haarde Kampe at bestaa ved sin Iver for at reformere Gejstlighedens og Klostrenes Sæder. Særligt bekæmpede han Overtroen paa en Maade, der røber stor aandelig Overlegenhed i Forhold til hans Tid. Han dadlede, at man benyttede sig af Overtroen til kirkelige Formaal, og at man skaffede sig kirkelige Indtægter ved Hjælp af Relikvier og blødende Hostier. Hexevæsen og Trolddom betragtede han som Levninger fra Hedenskabet, der bleve holdte oppe ved selve de Forfølgelser, man hjemsøgte dem med. Han fandt, at der var flest Hexe dér, hvor man mest troede paa Hexe. To gamle Kvinder, der havde Ry som Hexe, undersøgte han selv; de vare halvt vanvittige, og »hvad de troede, virkeligt var hændt dem, det havde Djævelen indskudt dem i Drømme«. — Men under al denne Deltagelse i Tidens Kampe syslede han med sine Problemer. Grundtanken til hans interessanteste og mest bekendte Skrift (*De docta igno-*

rantia) fik han, efter hvad han selv fortæller, da han sejlede tilbage til Italien fra Konstantinopel, hvor han havde været i paveligt Ærinde. Det efterfulgtes af en hel Række andre Skrifter, i hvilke han dels nærmere udviklede, dels modificerede sine Ideer. Han døde i Livorno i Aaret 1464, under Forberedelserne til det af hans Ven Pius II paatænkte Korstog mod Troens, Videnskabens og Literaturens Fjender.

Cusanus staar paa Grænsen mellem Middelalder og Renaissance og mellem Teologi og Filosofi. Hans inderste Interesse er ganske vist teologisk. Det er Treenighedens Problem, han vil løse. Men han behandler det paa en saadan Maade, at han kommer til at udvikle erkendelsesteoretiske og naturvidenskabelige Tanker af stor Interesse. Det hænger netop sammen med hans mystiske Retning, at den skarpe Sondring mellem Begrebsomraaderne ikke existerer for ham. Det Dunkle og Abstruse, som ved Siden af de mange fortræffelige Ideer findes i hans Skrifter, fremkommer ved denne Sammenblanding. — Det har for os ingen Interesse at gennemgaa hele Cusanus' Filosofi. Det gælder kun om at paavise, hvorledes han kom ind paa Tanker, der rokkede ved det af Sansernes Vidnesbyrd, Oldtidens Forsken og Kirkens Autoritet støttede Verdensbillede.

Cusanus opfatter Erkendelsen som en forbindende og assimilerende Virksomhed. Sansningen opfatter de spredte Indtryk, men allerede i denne Opfattelse ytrer Tanken sig, dels idet de særskilte Indtryk sammensættes til et Hele, og dels derved, at der opstaar en Undren, som ansporer til at gaa videre. De forskellige Sansebilleder forbindes af Forestillingsevnen (phantasia), de forskellige Forestillingskomplexer af Fornuften (ratio); men paa alle disse Trin virker Tanken (intelligentia), der tilsidst søger at føre alle Forskelligheder tilbage til absolut Enhed. Men paa dette Punkt kommer Vanskeligheden, ti uden Flerhed og Forskel (alteritas) kan vor Tanke ikke erkende. Paa sit Højdepunkt finder Tanken altsaa netop sin Grænse. Den kan kun nærme sig til den absolute Enhed, idet en mystisk Skuen, for hvilken alle Tilværelsens Radier løbe sammen i ét Centrum, afløser den erkendende Proces og skaffer Tanken Hvile. Tankens Fuldkommenhed er altsaa dens Ophør.

Denne Opfattelse af Erkendelsen (som udvikles i Skriftet *De conjecturis* Kap. 16) gør tydeligt, hvad Cusanus mener med »bevidst Uvidenhed« (docta ignorantia), et Udtryk, som allerede forekommer hos Bonaventura. Det er Tankens Bevidsthed om sin egen Grænse, forbunden med den mystiske Forudsætning, at det Bedste og Højeste ligger ude over denne Grænse, skønt i Fortsættelse af den Proces, der førte til Grænsen. I selve det Skrift, der fører Navnet De docta ignorantia, udvikles Sagen saaledes: Vor Erkendelse søger at naa ud over de Modsætninger og Modsigelser, Erfaringen frembyder. Den opdager ved nærmere Undersøgelse, at selv de største Modsætninger, selv de indbyrdes modsigende Tilstande falde sammen i Et, naar Enhedspunktet kun kan paavises. Saaledes falde Maximum og Minimum sammen ved Hjælp af Størrelsesbegrebet: begge ere absolute Kvantiteter, hver i sin Retning; begge ere Superlativer, og det paa en og samme Skala. Selve Størrelsesbegrebet omfatter dem begge. Men alle Mellemleddene paa Skalaen kan vor Erkendelse ikke finde. Den bliver stedse stikkende i Modsætninger. Den arbejder sig frem fra Led til Led, men kan ikke naa Modsætningernes fuldkomne Enhed, lige saa lidt som man ved at give Polygonen nok saa mange Sider kan frembringe en fuldkommen Cirkel. Vor Tanke forholder sig til Sandheden, der er Modsætningernes fuldkomne Enhed, lige som Polygonen forholder sig til Cirklen.

Det Uendelige er det Endeliges Maalestok og Ideal. I det mødes Modsætningerne. En uendelig Kurve er det Samme som en uendelig ret Linie. Men enhver Linie, vi opfatte, er enten ret eller krum. Vi kunne ikke naa ud over de endelige Bestemmelser. Og det er dog nødvendigt, hvis der skal være en Gudserkendelse. Gud kan kun tænkes ved Ophævelse af alle enkelte Bestemmelser: men for os bliver der Intet tilbage, naar alle enkelte Bestemmelser fjernes. Gud som Enhed i Alt, som indbefattende Alt, selv det indbyrdes Modsigende (omnium rerum complicatio, etiam contradictoriarum), er derfor ubegribelig. Intet Navn kan tillægges ham. Ti ethvert Navn skriver sig fra en Skelnen og Sondren, hvorved det Ene modsættes det Andet. Men Gud har ingen Modsætning, saa lidt som Størrelsesbegrebet

har nogen Modsætning paa den hele Skala fra Maximum til Minimum. I den religiøse Kultus afløses den bevidste Uvidenhed af den hellige Uvidenhed (docta ignorantia af sacra ignorantia), den negative Teologi af den positive. Der tillægges da Gud bestemte Prædikater og Navne; men ingen af disse kunne da tages i egentlig Betydning. Naar Gud f. Ex. kaldes Lys, menes dermed ikke et Lys, der danner Modsætning til Mørke; i det uendelige Lys er selv Mørket Lys, lige som Minimum ligger paa samme Skala som Maximum.

Den aristoteliske Skole har miskendt denne Sandhed, uden hvilken ingen Adgang staar aaben til en mystisk Teologi. Derfor har den ikke kunnet begribe Treenighedslæren ret; ti den har ikke set Nødvendigheden af et Princip, der kan forbinde de ved Faderen og Sønnen udtrykte Modsætninger: Spiritus sanctus est nexus infinitus! Og derfor har den ikke ført til nogen sand Naturerkendelse. Den stanser ved Forskellen mellem Mulighed og Virkelighed, mellem Stof og Form, mellem det Frembringende og det Frembragte, og søger ikke et Baand, der kan omfatte alle disse Modsætninger og udtrykke deres Enhed. Dette Baand er Bevægelsen. Bevægelsen er hverken blot frembragt eller blot frembringende, men begge Dele paa én Gang, og saaledes forholder det sig ogsaa med de andre Modsætninger. Og denne Sammenstilling af det forbindende Princip i Treenigheden og i Naturen er for Cusanus ikke tilfældig: den hellige Aand er Naturens Baand, er Et med Naturen som Indbegrebet af Alt, hvad der sker ved Bevægelse. — Cusanus skelner ikke mellem Sammenfalden (coincidentia), Sammenfatten (complicatio) og Forbindelse (connexio) af Modsætningerne, skønt det jo er højst forskellige Forhold, der betegnes ved de tre Udtryk. Hans Exempler pege mest hen til en Forbindelse af Extremer gennem Overgange og Mellemled og til en Sammenfatten af dem gennem den saaledes til Veje bragte Kontinuitet. Men det er noget Andet end en fuldstændig Ophævelse af Modsætningerne. Her mangler der fuld Klarhed over Beskaffenheden af selve det Begreb, der betegner hans højeste Synspunkt. Og det hænger sammen med den for omtalte Mangel paa Sondring mellem de forskellige Erkendelsesomraader.

Det er særligt karakteristisk for Cusanus, at han fra mystisk Gransken over de guddommelige Processer let glider over til Naturprocesserne og kan bruge de samme Synspunkter begge Steder. At de to Processer, Guddommens Liv og Naturens Liv, dog ikke falde sammen, staar ham ganske vist klart. Forholdet mellem dem er, som mellem den sluttede Enhed (coincidentia, complicatio, connexus) af Modsætningerne og disses sondrede Fremtræden i Tid og Rum. Naturen er en Udfoldelse (explicatio, evolutio) af hvad der var forbundet til fuldstændig Enhed i Guddommen, lige som Linien er Punktets Udfoldelse (ved gentagen Sætten), og lige som Virkeligheden er Mulighedens Udfoldelse Men hvorledes denne Omsætning fra komplikativ til explikativ Form sker, — hvorledes Modsætningernes absolute Sammenfalden afløses af deres Fremtræden som stridende Magter, — hvorledes Mangfoldighedens Forvirring afløser Enhedens Harmoni, — det er en Gaade, som vor Tanke ikke kan løse. Enhver endelig Existens er en Begrænsning, og den store Gaade er netop, hvorledes det Uendelige kan begrænse sig selv. Et Sted siger Cusanus, at der ikke er nogen positiv Aarsag til Mangfoldigheden, da kun Enheden i Tingene kan skrive sig fra Gud. Beraaber du dig paa Almagten til Forklaring af Mangfoldighedens Tilbliven, da er det det Samme som at sige, at du ikke forstaar det! [13])

Men selv om Cusanus paa dette Punkt ender i Dualisme, idet der bliver et Svælg mellem hans Gudserkendelse og hans Naturerkendelse, saa har han dog i Ideen om Bevægelsen som forbindende Princip i Naturen og som det, der gør Verden til en Helhed, og ikke mindre i Ideen om Verdensudviklingen som en fremskridende Komplikations- og Explikationsproces [14]) udtalt frugtbare Synspunkter, som foregribe senere Filosofers Tanker. De gjorde ham det muligt paa én Gang at hævde de individuelle Væseners Ejendommelighed (som særegne Komplikationer eller Kontraktioner) og tillige den kontinuerlige Sammenhæng og Overgang mellem dem. Medens baade for Oldtid og Middelalder den fuldendte Virkelighed var det Højeste, begyndte Mulighedernes og Udviklingens Betydning nu at komme til sin Ret. Og det hang igen nøje sammen med den Forandring, Uendeligheds-

begrebet var undergaaet. I Stedet for de endelige, fast begrænsede Former blev nu Vægten lagt paa den uendelige Varieren, de stadige Overgange, der lade Modsætningerne staa som de yderste Tilfælde eller Stadier paa en sammenhængende Skala.

I religiøs Henseende kom der en Vanskelighed for Cusanus ved hans principielle Negtelse af Retten til at anvende noget som helst Begreb paa Guddommen. Konsekvent maatte han da være kommen til at erklære alle religiøse Forestillinger for symbolske eller mytologiske; men dette Skridt kunde han som troende Katolik ikke gøre. I Docta Ignorantia hjælper han sig med at gøre en vis Forskel paa Prædikaterne. Naar alle Prædikater maa negeres om Guddommen, saa skal dog Negationen af de største Ufuldkommenheder være »sandere« end Negationen af de højeste Prædikater. Det skal saaledes være sandere at sige, at Gud ikke er en Sten, end at han ikke er Liv eller Aand; — og deraf følger saa igen, at man med større Ret kan kalde Gud Liv eller Aand end Sten. Det er klart, at, naar *alle* Modsætninger skulle falde sammen eller bort i Guddommen som i det uendelige Princip, saa bliver selv den største Forskel mellem Prædikater, som vi fra vort Standpunkt kunne gøre, af aldeles forsvindende Betydning. I sine senere Skrifter har Cusanus derfor ogsaa søgt mere positive Bestemmelser og lagt mere Vægt paa den positive Teologi i Forhold til den negative, uden at det dog er lykkedes ham at ophæve de Vanskeligheder, han selv havde paavist.

Inden for Naturerkendelsen finde Cusanus' Grundtanker flere saare vigtige Anvendelser. Idet han ophæver de absolute Modsætninger gennem de stadige Overgange, føres han til at opdage Relativiteten i vore Forestillinger. Den erkendelsesteoretiske Forholdslov har i ham en af sine første Repræsentanter. Saaledes hævder han Atombegrebets Relativitet. *I vor Tanke*, siger han, kunne vi stedse føre Tingenes Deling videre; men den *virkelige* Deling standser altid ved en Del, der for os faktisk er udelelig. En saadan paa Grund af sin Lidenhed faktisk udelelig Størrelse er et Atom. Denne faktiske Stansning er altsaa ikke Bevis paa, at et absolut Minimum er naaet, lige saa lidt som den faktiske Stansning ved Opsummering af Størrelser er Bevis paa

et absolut Maximum. — Lige som en uendelig Deling er umulig i Virkeligheden, fordi vi stedse stanse paa et vist Punkt i Delingsprocessen, saaledes er en uendelig Bevægelse ogsaa umulig, fordi ethvert Legeme paa Grund af sin egen og Omgivelsernes Beskaffenhed stedse vil møde Modstand. En fuldkomment rund Kugle paa et fuldkomment glat Grundlag vilde stedse vedblive med den Bevægelse, den én Gang var kommen i, naar der Intet forandredes i dens Tilstand. Den vilde være at betragte som et Atom, og den dette meddelte Kraft vilde ikke kunne høre op at virke. En Kugle, der ikke var fuldkomment rund, vilde ikke kunne optage den meddelte Bevægelse saaledes, at den blev til en naturlig Bevægelse, der som saadan ikke kunde ophøre. Dette er en af de mærkeligste Antydninger af Inertiloven, som forekommer før Galilei. Og den udspringer af Cusanus' store Evne til at tænke enhver Ting i de bestemte Relationer, ved hvilke den først faar sin fulde Ejendommelighed. — Af endnu større Interesse er hans ved samme Synsmaade opstaaede Lære om Stedbestemmelsens og Bevægelsens Relativitet. Verden kan hverken have Centrum eller Omkreds, ti saa maatte den staa i Forhold til Noget uden for den, ved hvilken den begrænsedes, og den vilde ikke være hele Verden. Hvor saa et Menneske befinder sig: paa Jorden, paa Solen eller paa en anden Stjerne, vil han mene at være i Centrum. Sammenfat nu disse forskellige mulige Synspunkter, og du vil se, at det er umuligt at tillægge Verden nogen Figur, lige saa lidt som at tillægge den Bevægelse. Ethvert Punkt i Verden kan med lige Ret kaldes Centrum og siges at ligge i Periferien. Og da Jorden ikke staar i Verdens absolute Centrum, kan den ikke være i Hvile. Men vi mærke ikke dens Bevægelse, da vi ikke have noget absolut fast Punkt at sammenholde den med. Det gaar os som den, der er ombord paa et Skib, som driver med Strømmen, naar han ikke véd, at Vandet flyder, og ikke kan se Kysterne: hvorledes skulde han opdage, at Skibet bevæges? — Cusanus flytter altsaa Jorden ud af Verdens Midtpunkt, fordi der i det Hele intet absolut Midtpunkt kan gives, og med den centrale Stilling maa ogsaa den absolute Hvile falde bort. Derimod lærer han ikke, at Jorden bevæger sig om Solen; han ophæver den geocentriske Teori,

men fastslaar ikke den heliocentriske. Dem, der maatte mene, at Jorden derved mister i Værdighed, trøster han med, at Fuldkommenheden ikke beror paa Størrelsen. Jordens Beboere ere des fuldkomnere jo mere de nærme sig til det Ideal, der stemmer med deres Natur; men det er ikke sagt, at dette Ideal er det samme som det, der gælder for Beboerne af andre Kloder. Mennesket stræber ikke efter en anden Natur, men blot efter at blive fuldkomnere i sin Natur. Heller ikke kan Forkrænkeligheden paa Jorden bevise dens Ufuldkommenhed, ti Intet er absolut forkrænkeligt. Det er kun den ejendommelige Tilværelsesform, der ophører, idet den opløses i sine Elementer. Og saadanne Opløsningsprocesser kunne lige saa vel ske paa andre Stjerner som paa Jorden, da de jo ikke mindre end Jorden maa antages at være ydre Indflydelser underlagte [15]. Ved denne Lære bibragtes der det aristotelisk-middelalderlige Verdensbillede et afgørende Stød. Den Tryghed, som dette Billedes Afsluttethed forudsatte, var brudt. Reflexionen havde løftet Verdenskuglen fra dens Fundament og sat den i en Bevægelse, der nu ikke mere kunde stanse. Tillige ophævedes inden for Billedet den skarpe Modsætning mellem Himmel og Jord; Muligheden af, at de samme Love og Forhold gælde i begge Regioner, var udtalt. Et vigtigt Bidrag var dermed givet til den nye Verdensanskuelse, og et Bidrag, der udsprang fra den inderste Kærne i den dybsindige Tænkers System. Naar de Gamle ikke naaede til Læren om Bevægelsens Relativitet, da var det, siger Cusanus, fordi de manglede Docta Ignorantia. De saa ikke, at alle vore Begreber kun gælde i visse Relationer og falde bort med disse. Altsaa den samme Tanke, som efter Cusanus gør en Gudserkendelse umulig, gør det muligt at erkende, at Verdensbilledet ikke kan være saa begrænset og saa hvilende, som man hidtil havde tænkt sig.

11. BERNARDINO TELESIO.

Den dybsindige Kardinals Filosofi er det største Tankearbejde, det 15. Aarhundrede har ydet. Det har banet Vejen for en ny Verdensanskuelse ved at opløse den Stivnethed, hvortil

Begreberne under Skolastikens Herredømme vare henfaldne. Men ikke blot fra Tankens eget indre Værksted, ogsaa fra den ydre Erfarings Verden skete der vigtige forberedende Skridt. I det 16. Aarhundrede begyndte Erfaring at blive Slagordet. Man vil ikke længere læse i gamle Bøger, men i selve Naturens evigt unge Bog. Denne Trang ytrede sig, som naturligt var, fra først af paa uklar, men saa meget des lidenskabeligere Maade. Man vilde stampe den Indholdsfylde frem af Jorden, som man savnede i Bøgerne. Og man havde ikke Kritik nok til at skille de ægte Erfaringer ud, heller ikke til at holde sine egne mystiske Indskydelser eller Yndlingsideer borte. Som Repræsentanter for denne titaniske Erfarings- og Naturerkendelsestrang kunne nævnes den tyske Læge og Kemiker PARACELSUS og den italienske Læge og Matematiker CARDANUS, begge uroligt omtumlede Mænd, der foruden geniale Ideer paa deres Fagvidenskabers Omraade ogsaa have udtalt filosofiske Anskuelser. De have paa flere Punkter bestridt den aristoteliske Naturopfattelse, særligt Læren om de fire Elementer, og de have hævdet Enheden i Universets forskellige Dele, hvad Stoffer og Kræfter angaar, i Modsætning til den aristotelisk-middelalderlige Dobbelthed af en himmelsk og en sublunarisk Verden. Men skønt de selv anse sig for Banebrydere, særligt hvad Metoden angaar, saa er deres Forsken dog langt fra videnskabelig og metodisk. De kende endnu ikke de strengere Fordringer til Naturerkendelsens Metode, som indskærpedes af Leonardo da Vinci, Galilei og Baco [16]). Heller ikke ordne deres Tanker sig til et let overskueligt Hele, saaledes som det — trods alle metodiske Mangler — var Tilfældet hos BERNARDINO TELESIO, hvem vi derfor ville betragte som Repræsentant for den til Erfaringen støttede Filosofi, der gaar forud for den moderne Naturvidenskabs Grundlæggelse og dog har frigjort sig for den aristotelisk-middelalderlige Opfattelse.

Med Telesio betræde vi Syditaliens Jord, der i Oldtiden fostrede saa mange Tænkere, og som atter skulde vinde dette Ry i Renaissancetiden. Det var Telesios, Giordano Brunos og Campanellas Hjemstavn. Disse tre Tænkere ligge i samme Række; Retningen i deres Ideer er den samme, saa karakteristiske Forskelligheder de ellers frembyde. Telesio har paavirket de to

Andre. Han fødtes i Cosenza ved Neapel af en adelig Slægt og benyttede sine heldige ydre Forhold til at foretage omfattende Studier. Efter at have studeret i Mailand kom han til Rom. hvor han led Mishandlinger, da Byen blev indtagen af de Kejserlige under Connetablen af Bourbon. Senere drog han til Padua, og her skal Bruddet med Aristoteles være foregaaet hos ham. Der blev derved lagt Grunden til en skarp Modsætning mellem de norditalienske og de syditalienske Skoler. Medens man i Padua og Bologna vedblev at dyrke Aristoteles og mere eller mindre blindt sværge paa hans Ord, slog man i Syditalien ind paa nye Retninger og aabnede nye Veje, idet man tillige søgte saa vidt muligt at bygge paa den opvaagnende Naturvidenskab. Telesio kom efter et Ophold i Rom hos Pave Paul IV, der satte stor Pris paa ham og endog vilde have gjort ham til Erkebiskop, tilbage til Syditalien. Han holdt Forelæsninger i Neapel og stiftede et Akademi i Cosenza. I Aaret 1565 udkom den første Del af hans Hovedværk »Om Tingenes Natur« (de rerum natura); senere (1587) udkom den Del, der omhandler Mennesket i psykologisk og i etisk Henseende. Telesio døde i Aaret 1588. I sine sidste Aar var han Genstand for skarpe Angreb fra Munkene, der mente, at Alt faldt med de aristoteliske Begreber, og faa Aar efter hans Død bleve hans Værker satte paa Listen over de forbudte Bøger.

Telesio stiller sin Bestræbelse i Modsætning til alle Forgængernes: de have i deres store Selvtillid villet udgrunde Naturen med deres Fornuft, ret som om de vare Guds Ligemænd i Visdom; han selv har større Ydmyghed og vil kun naa en menneskelig Visdom, der er begrænset til hvad Sanserne lære og hvad der af Ligheden med sansede Ting kan sluttes. Han vil altsaa støtte sig til sanselig Erfaring, og kun til den. Derved mener han at kunne naa en sikrere Erkendelse end Forgængerne. Non ratione, sed sensu! er hans Valgsprog. Men han er overbevist om, at Sansningen aldrig vil føre ham i Modsigelse med sig selv, og heller ikke (hvad han dog først — maaske belært ved Erfaring — tilføjer i en senere Udgave) i Strid med Kirken. Aristoteles derimod modsiger jo baade Erfaringen, sig selv og Kirken!

Det betydningsfuldeste Træk i Telesios Naturfilosofi er hans Bestræbelse for at sætte Forholdet mellem Stof og Kraft i Stedet for det hos Aristoteles gennemgaaende Forhold mellem Stof og Form. Det var karakteristisk for Oldtidens æstetiske Naturopfattelse, at den fandt Forklaringen af Naturfænomenerne i de Former, med hvilke de fremtraadte; de naturlige Processer forstodes gennem de fuldt udviklede Resultater, til hvilke de førte. Den nye Naturopfattelse gaar længere tilbage og spørger om de virkende Kræfter. Der er efter Telesio to saadanne Kræfter (principia agentia), en udvidende, som han kalder Varme, og en sammentrækkende, som han kalder Kulde. Varme og Kulde ere altsaa for ham ikke Stoffer eller blotte Egenskaber, men Kræfter, der ytre sig i to forskellige Arter af Bevægelse. Det vilde altsaa ikke have ligget Telesio fjernt at opfatte Alt, der foregaar i Naturen, som Bevægelse. Disse to Kræfter virke paa Stoffet, som hverken forøges eller formindskes nogensinde, men under deres Indflydelse antager højst forskellige Former, alt efter det forskellige Forhold mellem Sammentrækning og Udvidelse. Derhos er det ensartet overalt, uden at der er Grund til at gøre Forskel mellem himmelsk og jordisk Materie.

Dernæst træder han ogsaa i bestemt Modsætning til Aristoteles ved at lære, at Rummet er noget fra Materien Forskelligt, hvorved altsaa den aristoteliske Lære om de naturlige Steder for de forskellige Elementer fik sit Banesaar. De forskellige Steder i Rummet have ingen forskellige Egenskaber. Der skal endog kunne gives et absolut tomt Rum; det er en ren Indbildning, naar Aristoteles tror, at Naturen gyser for det Tomme. Aristoteles' Lære om Elementerne faldt ikke blot bort ved, at deres »naturlige Steder« faldt bort, men ogsaa derved, at der kun blev den ene og uforgængelige Masse (moles) tilbage, der paa Grund af de forskellige Forhold mellem Udvidelse og Sammentrækning antager forskellige Skikkelser. Hvis der skal antages forskellige Elementer, burde det kun være to: et, i hvilket den udvidende, et andet, i hvilket den sammentrækkende Kraft virker. Det første har sit Midtpunkt i Solen, det andet i Jorden. Telesio slutter sig paa dette Punkt til det aristoteliske Verdensbillede, kun at han opfatter Massen som ensartet i begge og kun Kræfterne forskellige og

antager en mere levende Vexelvirkning mellem det Himmelske og det Jordiske end Aristoteles. Han opponerer desuden udtrykkeligt mod den Maade, paa hvilken Aristoteles lader de himmelske Sfærer ledes af særegne Aander. Ikke tvungen af et fremmed Princip, og ikke af Higen efter Noget, som ligger ud over den, men fordi det er dens egen Natur, bevæger Himlen sig rundt. Og ligeledes holder Jorden sig stille, fordi det er dens Natur, kold og mørk som den er. Gud griber ikke ind i Naturen paa de enkelte Punkter; men han har begavet ethvert Væsen med dets Natur og Maade at virke paa. Og der er Harmoni mellem de enkelte Væseners Selvopholdelsestrang, lige som der i en Organisme er Harmoni mellem de enkelte Organer, idet de tjene det Hele ved at virke hvert efter sin Naturs Ejendommelighed. Der gives derfor ingen særegne Hensigtsaarsager, men det er for hver Aarsag en Tilfredsstillelse at følge sin egen Natur, og derved kommer der Harmoni mellem de enkelte Væsener. I Stedet for en ydre Afpasning og Indgriben fra Guds Side antager Telesio, at den guddommelige Visdom netop viser sig i, at hvad der sker efter de nødvendige Love, i sig selv er formaalstjenligt. Himlen bevæger sig ikke rundt for Jordens Skyld, men i Følge sin egen Natur; og dog kommer dens Bevægelse Jorden til Gode.

Der er hos Telesio aabenbart Bestræbelse for en rigtigere og frugtbarere Begrebsopstilling, end den aristoteliske Naturfilosofi frembød. Men han giver ingen metodisk, induktiv Paavisning af sine Grundbegrebers Gyldighed og Nødvendighed og fornegter for saa vidt sit eget Program, efter hvilket han blot vilde bygge paa Sansningen. Mod selve Grundbegreberne kunde der gøres og blev der gjort Indvendinger. En samtidig Filosof, Platonikeren PATRIZZI, som i væsentlige Punkter var afhængig af Telesio, rettede i en interessant Diskussion dels med denne selv, dels med en af hans Disciple[17]) forskellige træffende Indvendinger mod ham og bemærkede bl. A., at det, Telesio kaldte Materien, ikke kunde opfattes ved Sansningen, som kun viser os de enkelte, skiftende Kvaliteter, ikke den absolute, passive Materie. Desuden spurgte han, hvorledes det var muligt af de to Kræfter at udlede Fænomenernes hele Mangfoldighed. Disse Indvendinger ramte

begge, og den sidste bekræftedes særligt ved de højst vilkaarlige og naive Forklaringer. Telesio giver af de enkelte Naturfænomener. Der var endnu ikke Materiale til videnskabelige Forklaringer i det Enkelte, og Telesio viste paa dette Punkt ikke den samme kritiske Aand som ved Opstillingen af de for hele Naturerkendelsen gældende Grundbegreber. Det var ogsaa vilkaarligt, naar Telesio kaldte Grundkræfterne Varme og Kulde. Det medførte bl. A. den Konsekvens, at Varmens Opstaaen ved Bevægelse altid skulde betragtes som sekundær eller som Vækkelse af en præexisterende Varme, medens Bevægelsens Opstaaen ved Varme skulde være det oprindelige Faktum, hvad der — som Patrizzi ligeledes paaviste — er en vilkaarlig Paastand. Naar endeligt Varmen centraliseredes i Solen, Kulden i Jorden, saa skulde dette efter Telesio ikke udelukke, at Jorden under Solens Indflydelse frembragte Varme; men saa maa Jorden jo — erklærer Patrizzi — ogsaa kunne bevæge sig, da Varme frembringer Bevægelse. Telesio selv svarede ikke paa denne Bemærkning; en af hans Disciple udtalte derimod, at vel var der nu dem, der mente, at Jorden bevæger sig, men de have ikke bevist Andet end deres egen Skarpsindighed. Tiden, da den kopernikanske Teori kunde faa afgørende Indflydelse paa Verdensanskuelsen, var endnu ikke kommen. Telesios Naturfilosofi maatte i sine Enkeltheder radikalt ændres for at stemme med den nye Astronomi, der lod Jorden, det »kolde« Legeme, bevæge sig, og Solen, det »varme« Legeme, staa stille! Men det udelukker ikke, at Telesio paa vigtige Punkter arbejdede den nye Verdensanskuelse i Hænderne. Det ses bedst af den Forargelse, han vakte hos Aristotelikerne. Gennem hele Italien afholdtes der store Disputationer, hvor »Kræfterne« stredes med »Formerne«, og hvor Kampen under Tiden — som ved en Disputats i Venedig i Aaret 1573 mellem Telesianere og paduanske Studenter — var lige ved at blive udfægtet med legemlige Vaaben. Syditaliens og Norditaliens Filosofi stod her over for hinanden. —

Den aandelige Natur staar efter Telesio i et inderligt Forhold til den materielle, ja er egentligt slet ikke forskellig fra denne. De materielle Kræfter, »Varmen« og »Kulden« maa have Evne til Fornemmelse, ti ellers vilde de ikke kunne

bestaa, da de, for at kunne samle sig til Modstand mod hinanden. hver for sig maa mærke den modsatte Kraft nærme sig og føle Tilfredsstillelse ved deres egen Bestaaen og Virken. Enhver materiel Ting har desuden en Trang til Berøring med andre Ting, hvorfor den følger efter disse, naar de fjernes; ogsaa dette forudsætter Sansning og Følelse. Særlige Sanseorganer behøver man derfor ikke at tillægge Tingene; et Sanseorgan er jo kun en Vej, ad hvilken et Indtryk ledes, og som kan undværes ved umiddelbar Berøring. Telesio finder saaledes paa mytologisk, animistisk Vis i Legemernes Besjæling den nødvendige Forudsætning for deres Vexelvirkning. Af mere blivende Betydning er et andet Argument, han støtter sin Besjælingsteori til, nemlig det, at hvis Grundkræfterne og Grundstoffet ikke besad Fornemmelse, vilde dennes Opstaaen hos de Væsener, der bestaa af dem, være aldeles uforklarlig, ti hvad man ikke har, kan man heller ikke give. Han hævder altsaa Umuligheden af at forklare Bevidsthedens Opstaaen af Materien, naar man ikke antager Bevidstheden som oprindelig Evne ved Materien. Men han aflægger da derved tillige Vidnesbyrd om, at det Grundstof og de to Grundkræfter, han begyndte med, ingenlunde ere tilstrækkelige til Forklaring af Alt i Verden. Her kommer jo en ny Kraft til! Og dog — Telesio vilde ikke indrømme Berettigelsen af denne Kritik. Ti lige som han tillægger Materien Bevidsthed, saaledes opfatter han Sjælen som et materielt Væsen. Hvis Sjælen ikke var materiel, hvorledes kunde den saa paavirkes af materielle Kræfter? Hvorledes skulde den kunne mærke Udvidelse og Sammentrækning, naar den ikke selv udvidedes eller sammendroges? Ved Lyst udvides Sjælen, ved Ulyst trækkes den sammen. Og da dette kan ske hurtigt og let, maa den bestaa af et meget fint Stof. Dette Sjælestof (spiritus) har sin Plads i Hjernens Huler, hvilket dels bevises ved, at Nerverne udspringe fra Hjernen, ikke, som Aristoteles troede, fra Hjertet, og ved at Nervernes Stof ligner Hjernens, ikke Hjertets, dels ved at Døden indtræder, naar Hjernehulerne opfyldes af for tykt Stof, eller naar Hjernen paa anden Maade forulempes, lige som ogsaa Bevidstløshed ved Apoplexi, Afmagt og Søvn kan indtræde uden Forandringer i de andre Dele af Legemet.

Allerede hos Vives og Melanchton have vi truffet denne Livsaande, der snart er Sjælens Sæde, snart som her hos Telesio selve Sjælen, en Forestilling, der var overleveret fra græske Læger og Filosofer. — Det er jo indlysende, at naar Telesio tænker sig al Materie begavet med Bevidsthed, kan han ikke have saa meget imod at tænke sig selve Bevidstheden som noget Materielt. Dog viser det sig, at han gør en Forskel mellem selve Bevidstheden og det, der foregaar i hin »Aande«, som bevæger sig i Nerver og Hjerne. Ti idet han gør opmærksom paa, at en ensformig Bevægelse i »Aanden« aldrig er forbunden med Sansning, men at der maa indtræde en ved Tingenes Indvirken bestemt Forandring i »Aandens« Bevægelse, for at Sansning skal blive mulig, bemærker han: Altsaa er Sansningen (sensus) en Opfattelse (perceptio) af de ydre Indtryk og de indre Forandringer, først og fremmest af de indre Forandringer, da det kun er gennem dem, vi kende de ydre Paavirkninger[18]. Naar saaledes Sansningen ikke uden Videre er Et med Bevægelsesforandringerne i den indre Sjælematerie, men er »Opfattelsen« af dem, opstaar jo det nye Spørgsmaal: hvorledes bliver da denne Opfattelse mulig? Ved den indskudte »perceptio« har Telesio udtrykt en uvilkaarlig Indrømmelse af, at Sagen ikke er saa simpel endda. Han mener at have løst Problemet ved at gøre Sjælen materiel; men Nissen flytter med og spørger, hvorledes da det, der foregaar i den materielle Sjæl, *opfattes!* —

Paa en interessant Maade søger Telesio at paavise, at al Erkendelse er Sansning. Han negter Forskellen mellem Sansning og Tænkning saaledes, at han gør al Tænkning til Sansning. Naar der én Gang er vakt en Bevægelse i »Aanden», kan den senere fremkaldes igen, idet der danner sig en Vane til at komme i denne Bevægelse, eller maaske selve Bevægelsen til Dels holder sig. Den med saadan tilvant eller gentagen Bevægelse forbundne Erkendelse er Erindringen. Naar nu en Ting, der tidligere er bleven sanset i sin Helhed, senere kun frembyder os enkelte af sine Egenskaber til umiddelbar Opfattelse, kunne vi dog formedelst Ligheden med det tidligere Opfattede supplere det Manglende og anskue Tingen i dens Helhed, skønt den kun er given som

Brudstykke. Vi kunne forestille os Ilden med alle dens Egenskaber, skønt vi maaske kun se den lyse, ikke mærke Varmen eller den fortærende Kraft. I en saadan Opfattelse som Helhed af det brudstykkeagtigt Givne bestaar efter Telesio Forstanden (intelligere), som han derfor hellere vil kalde en Erindring eller et Skøn. Selv den højeste og fuldkomneste Erkendelse indeholder ikke Mere end Evnen til at opdage Tingenes ubekendte Egenskaber og Betingelser ved Hjælp af Ligheden med et Tilfælde, der er os bekendt som Helhed. Det absolut Ubekendte kan ikke erkendes. Der maa stedse være et Berøringspunkt med et Givet og altsaa et Tilknytningspunkt for Sansen og for Erindringen, hvilken sidste ikke er andet end forlænget Sansning. At slutte er kun at erkende de manglende Egenskaber paa den omtalte Maade. Selv den rene Logik og Matematik har sit Udspring af Sansningen, idet denne viser os noget Lignende som det, de logiske og matematiske Grundsætninger indeholde. Sanseiagttagelse giver mig umiddelbare Exempler paa, at det Hele er større end Delen, og at jeg ikke paa én Gang kan bekræfte og benegte det Samme, lige saa vel som den umiddelbart viser mig, at Sneen baade er hvid og kold, og at Mennesket er tobenet. Gennem alle Grader af Tilnærmelse hænge de simpleste Sanseiagttagelser sammen med de ideale videnskabelige Principer. Der er da ingen Grund til at spalte vor Erkendelsesevne i to. Den er i sit Væsen én og beror helt igennem paa Lighedsforholdet — eller maaske paa flere meget sammensatte Lighedsforhold — mellem de ved umiddelbar Sansning opfattede Genstande, og derfor er den helt igennem Sansning.

Forudsætningen for hele denne Lære er, at Lighed og Forskel »sanses« lige saa vel som andre Egenskaber. »Aanden«, siger Telesio, »mærker de sansede Tings Lighed og Forskel; hvad der har samme Virkning, mærker den som ét, hvad der har forskellige Virkninger, mærker den som forskellige Ting.« Spørgsmaalet er, om dette nu er ganske simple Sanseakter. Der er i hvert Tilfælde den Uoverensstemmelse mellem Lighed og Forskel og andre Egenskaber, at hine — mere end disse — forudsætte en Sammenligningsproces, saa at man maa skelne inden for

Sansningen mellem en passiv og en aktiv Side. Ved Opfattelsen af Lighed og Forskel har den aktive Side Overvægten over den passive. Det er da kun et terminologisk Spørgsmaal, om man vil bruge Ordet Sansning om begge Sider, eller man vil sige (med Cusanus), at der i al Sansning er en Tænkning. Dog kom Telesio selv undertiden til at stille Lighedsopfattelse i Modsætning til Sansning. Da Patrizzi bebrejdede ham, at han foragtede Fornuften (ratio), svarede han: »Jeg foragter ingenlunde Fornuften, det vil sige: den Erkendelse af Tingene, som *ikke Sansning, men Ligheden mellem de ved Sansning opfattede Ting* yder os, og jeg vilde heller ikke nogensinde mene, at den bør foragtes. Men jeg vil stedse hævde, at man maa tro Sansningen mere end Fornuften.« Dertil svarer saa Patrizzi igen meget rigtigt: »Men om denne Lighed synes du altsaa ikke at paastaa, at den kan opfattes ved Sansning; hvorved opfattes den da, om ikke netop ved Fornuften?« — I Lighedsopfattelsen kommer der altsaa Noget til, som ikke ligger i de simpleste Sanseakter. Telesios Forsøg paa at gøre Erkendelsen absolut ens paa alle Trin er altsaa ikke lykkedes, men det var i og for sig et berettiget Forsøg, et Sidestykke til det af Cusanus gjorte Forsøg. Begge Udkast indeholde frugtbare Tanker i psykologisk og erkendelsesteoretisk Henseende. —

Lige som al Materie søger ogsaa Sjælen at opholde sig selv. Den tragter efter mange forskellige Goder og har mange forskellige Drifter; men naar den træffer et Valg og underordner alle Goder under ét eneste, viser det sig altid klart, at Maalestokken ved dette Valg er Selvopholdelsen og dens Betingelser. Alle Goder faa deres Værdi fra deres Forhold til Selvopholdelsen, og der er til den naturlige Virksomhed, hvorved et Væsen bevares og opholdes, knyttet en umiddelbar Lystfølelse. Intet Væsen, derfor heller ikke »Aanden«, kan stræbe efter noget andet Maal end Selvopholdelsen. Det viser sig særligt, at al Erkendelse er Middel for denne. Visdom bliver Indbegrebet af al Dyd, da den rette Erkendelse er af saa stor Betydning for at kunne finde Midlerne for Selvhævdelsen. De forskellige enkelte Dyder ere de forskellige Evner, Selvhævdelsen har Brug for. Den Enkelte kan ikke leve sikkert og bekvemt uden i Vexel-

virkning med Andre, og for at denne Vexelvirkning kan blive inderlig og frugtbar, maa de Enkelte forbindes saa nøje, som om de udgjorde ét eneste sammensat Væsen, saa at de arbejde sammen som Organerne i en Organisme. Paa denne Maade motiveres de sociale Dyder, hvis Indbegreb er Menneskelighed (humanitas), og hvis Mulighed beror paa Trangen til Samfundsliv, Fortrolighed og Velvillie. Men den højeste af alle Dyder[19] er dog Højsindet (sublimitas), der regulerer Ærestrangen. Mennesket vil ikke foragtes; det taaler ikke at blive betragtet som uskikket til at gøre Fyldest, eller som urent eller som skadeligt. Det søger da en Støtte i Andres Omdømme, idet dets egen Kraft ikke altid aflægger tilstrækkeligt Vidnesbyrd. Højsindet fastholder nu, at kun den Ære skal søges, der grunder sig paa Individets egne indre Goder, og at selve disse Goder ere at foretrække for den Ære, der kan være forbunden med dem. Æren er for Højsindet ikke et nødvendigt, et indre Gode; hvad det gælder om, er at være Ære værd; der er tilstrækkelig Kilde til Tilfredsstillelse i selve Renheden og Dygtigheden. —

Men alt dette, baade Erkendelsen og Selvopholdelsen, angaar efter Telesio blot den materielle Sjæl, den, der udvikler sig af Sæden (spiritus e semine eductus). Men nu ytrer der sig hos Mennesket foruden denne sanselige Erkendelse og naturlige Selvopholdelse ogsaa en højere Trang og Sans, der peger ud over det nærværende Liv og dets Opholdelse, og som derfor maa forklares ved, at Gud har indplantet en anden Sjæl, der som en ulegemlig Form forbinder sig med den naturligt udviklede, naar Legemet er fuldt dannet. Kun derved forstaas, at Mennesket i sin Kontemplation kan glemme de sanselige Fornødenheder, og i det Hele, at det ikke er tilfredsstillet ved det nærværende Liv. Hvorledes denne »oven fra tilføjede Form« (forma superaddita) forholder sig til den naturlige Sjæl, forklarer Telesio ikke nærmere. Han bryder ved denne Lære, som maaske blot skyldes en Akkomodation efter Teologien, sin Filosofis helstøbte Karakter. Og han overser, at han allerede inden for den naturlige Etik har skildret en Karaktertilstand, der er hævet over den blot fysiske Selvopholdelse. Der mangler adskillige psykologiske Mellemled til Forstaaelse af, hvorledes Høj-

sindet kan udvikle sig af den oprindelige Selvopholdelsestrang. Bestræbelsen skulde hellere have rettet sig mod Udfyldningen af disse Huller end mod at optage Supplementer, der ikke passe med det hele Grundlag. —

Med alle sine Ufuldkommenheder staar Telesios System dog som et af de mærkeligste, Renaissancetiden har frembragt. Jordbundet og sanseligt i sit Grundlag hæver det sig dog dristigt mod det Høje. Det har draget Konsekvenser og antydet Synsmaader, der først langt senere skulde kunne udvikles med fyldig Begrundelse. Og dog satte det tillige Samtiden i stærk Bevægelse og fik betydelig Indflydelse paa Tænkere som Bruno, Campanella og Bacon.

12. DET KOPERNIKANSKE VERDENSBILLEDE.

Den overleverede Verdensopfattelse var rokket ved Cusanus' Kritik af Læren om den absolute Bevægelse og ved Paracelsus' og Telesios Polemik mod de aristoteliske Elementer og Former. Men Grunden blev dog først dragen bort under den ved Kopernikus' nye Verdensbillede. Han viste, at der var al Grund til at betragte Tingene paa den omvendte Maade af den, man var vant til. Det var det, Luther, der dog selv havde vendt op og ned paa saa mange Ting, klagede over: at Kopernikanerne vilde stille Verden paa Hovedet. Intet Under, at det nye Verdensbillede vakte den største Begejstring hos Nogle, formedelst den uendelige Horizont, det syntes at aabne, og den største Forargelse hos Andre, fordi man syntes at miste den klare og overskuelige Ramme, inden for hvilken hidtil Alt, hvad man troede at vide om Verden og Verdenskræfterne, havde passet ind. En haard Kamp, der kostede ædelt Blod og det, der er dyrere end Blod, begyndte. Det var ikke blot en Kamp mod religiøse Betænkeligheder, men det var tillige en Kamp mod Tilliden til den umiddelbare Sanseopfattelse. Den menneskelige Erkendelse skulde lære, at Tilværelsen i sig selv kan være helt anderledes beskaffen, end den umiddelbart fremstiller sig for os. Det var en Lektion i at distingvere mellem den subjektive Opfattelse og selve Tilværelsen, som blev af stor filosofisk Betydning. Der

blev da særlig Brug for Aandsfrihed i denne Sag, for Evne til at se bort fra, hvad Sanserne umiddelbart synes at lære, og hvad religiøse Ideer synes at fordre. Hos den nye Hypoteses Forkæmpere fremhæves Nødvendigheden af en »fri Aand« da ogsaa stadigt. Kopernikus' første Discipel, Joachim Rheticus, siger med Henblik paa sin Mesters Forhold til de gamle Astronomer: »Hvo som vil forske, maa have en fri Aand«; Kepler betragtede ogsaa Kopernikus' frie Aand (animus liber) som en væsentlig Betingelse ved hans Værk; og Galilei brugte igen det samme Udtryk (ingegno libero) om Kepler[20]). Det var en Frigørelsesproces, det gjaldt.

Grundlæggeren af den nye Verdensopfattelse stod paa Humanismens Grund. NIKOLAUS KOPERNIKUS (hvis egentlige Navn skal have været Coppernick) blev født af en velhavende Slægt i Thorn den 19. Februar 1473. Polakker og Tyskere have stridt om hans Nationalitet; sandsynligvis stammer han fra en tysk Familie, der længe har boet i polske Lande. Han vides ikke at have talt eller skrevet Polsk. I Krakau, hvor der var et blomstrende Universitet, studerede han Humaniora, Matematik og Astronomi. Han blev ved sin Onkel, Biskoppen af Ermlands Indflydelse optagen som Kannik eller Domherre i Stiftet Frauenburg. Dermed fulgte vel en lavere Grad af gejstlig Værdighed, men der krævedes ingen teologisk Fordannelse, og kun meget faa af Domherrerne vare i Stand til at udøve gejstlige Funktioner. De levede mere som Adelsmænd og Humanister end som Gejstlige. Det er et urigtigt Billede, man har dannet sig om Kopernikus, naar man har tænkt sig ham som en Munk i sin Celle. Forelobig tilbragte den unge Domherre ti Aar i Italien, hvor han i Bologna, Rom og Padua dyrkede astronomiske, medicinske og humanistiske Studier. Om hans Lærer i Bologna berettes, at han allerede skal have havt sine Tvivl om det aristotelisk-ptolemæiske Systems Rigtighed. Efter sin Hjemkomst fra Italien opholdt han sig i nogle Aar hos Biskoppen af Ermland, dels som Læge, dels som Hofmand. I denne Tid, mellem hans 33. og 36. Aar, ere Grundtrækkene af hans System blevne til for ham. Han siger selv, at han fra 1506 af begyndte at optegne den videnskabelige Fremstilling og Begrundelse af sin

Lære. Efter Onkelens Død boede han den største Del af sit Liv paa Slottet Frauenburg; en Undtagelse danne nogle Aar, i hvilke han bestyrede nogle af Stiftets Ejendomme. Ikke blot astronomiske Studier sysselsatte ham altsaa. Han var Administrator og Læge, og deltog desuden i Forhandlinger om Møntreformer og sine humanistiske Studier havde han ikke lagt helt til Side. 1509 udgav han en latinsk Oversættelse af Theofylakts Epistler. Altsaa var han i alsidig Virksomhed. Han fulgte desuden med, hvad der foregik i Verden. Som Læge hørte han ganske vist til den gamle Skole og lagde Avicenna til Grund. Men han og flere af hans Kolleger stode frit og sympatisk over for den religiøse Bevægelse. Man ønskede en Reform, og man vilde i hvert Tilfælde have Kampen ført med aandelige Vaaben. Det synes at have været Erasmus' Aandsretning, som har raadet hos de ermlandske Kanniker.

I mange Aar lod Kopernikus sit Værk hvile. Stadigt filede han paa det, og han følte stor Betænkelighed ved at udgive det. Hans Ideer bleve dog bekendte rundt om, især maaske ved et lille Uddrag (commentariolus), som han forfattede, og som man i de seneste Aar har fundet som Manuskript. Det afgørende Stød til Udgivelsen kom fra en ung begejstret Tilhænger, JOACHIM RHETICUS, der var Lærer ved Wittenbergs Højskole. Han rejste (1539) til Frauenburg og opholdt sig i to Aar hos Kopernikus for at studere hans Værk. Fra hans Haand fik den lærde Verden den første udførlige Efterretning om det nye System (Narratio prima de libris revolutionum. Trykt i Danzig 1539—40). Han fik desuden Mesteren til at overvinde sine Betænkeligheder og tilstede Trykningen.

Kopernikus' sidste Aar vare ikke gode. Den katolske Reaktion begyndte, og den friere, humanistiske Aand, der hidtil havde raadet blandt Kannikerne, blev nu hæmmet og forfulgt af en ny Biskop, Johannes Dantiscus, tidligere Verdensmand og erotisk Digter, nu fanatisk Kirkemand. Trods sit tidligere Venskabsforhold til Kopernikus syntes han nu særligt at lægge an paa at fortrædige denne. Kopernikus blev tvungen til at afbryde Forbindelsen med forskellige ham nær staaende Personer, som Biskoppen ansaa for kætterske. Han levede sine sidste Aar i

aandelig Ensomhed. I Foraaret 1543 blev han ramt af Blodstyrtning og Lamhed og døde den 24. Maj 1543. Paa sin Dødsdag fik han et Exemplar af sit Værk, men da var Bevidstheden allerede borte.

Det hører ikke her hen at fremdrage alle astronomiske Spørgsmaal, som Kopernikus kommer til at berøre. Hvad der interesserer Tænkningens almindelige Historie, er de Forudsætninger, fra hvilke Astronomiens Reformator gaar ud, og de store Træk, i hvilke hans nye Verdensbillede fremtræder. Ved sine Forudsætninger bærer hans System Tidens aandelige Præg, og ved Verdensbilledets Karakter greb det ind i Tidens fremskridende Udvikling.

Blandt Forudsætningerne er der to, som især ere af Interesse.

Det var det Kunstige og Indviklede i det gamle Verdensbillede, som bragte Kopernikus til at tænke over Muligheden af at opfatte de himmelske Fænomener paa en anden Maade. Hele dette System af mangfoldigt forbundne Sfærer og Epicykler syntes ham at stride mod den Enfold og Hensigtsmæssighed, Naturen ellers lægger for Dagen. Naturens Kløgt (naturæ sagacitas) opnaar ellers sit Maal ad de simpleste Veje, uden Omsvøb og med harmonisk Sammenhæng mellem de virkende Elementer. Den søger hellere at knytte mange Virkninger til én Aarsag end at mangfoldiggøre Aarsagernes Antal. Denne Sætning om Naturens Simpelhed var for Kopernikus og hans Efterfølgere ikke blot et metodologisk, men et metafysisk Princip. De vilde være komne i Forlegenhed, hvis de vare blevne spurgte, hvorfra de da vidste, at Naturen altid handler paa den simpleste Maade. Det var for dem en umiddelbar Forvisning, en religiøs Tro. De følte sig endnu Naturens Hjerte nær. Det blev en væsentlig Opgave for den følgende Tids Filosofi at drøfte Berettigelsen af saadanne Forudsætninger. Foreløbigt greb man dristigt til, og det viste sig, at Forudsætningen i dette Tilfælde var lykkeligt greben. Den stillede den Opgave at finde et Synspunkt, fra hvilket Verdens Ordning kunde overskues og det nuværende Virvar ophæves. Særligt maatte det i Kraft af Simpelhedens Princip staa som absurd, at hele Universet skulde bevæge

sig om Jorden, den store Masse om den lille. Var det ikke simplere, om den store Masse hvilede og kun de smaa bevægede sig?

Med Simpelhedens Princip kombineredes det Princip, som allerede havde ført Cusanus ud over det gamle Verdenssystem (uden dog at føre ham til et nyt), Relativitetens Princip. Naar der finder en Bevægelse Sted i Rummet, saa kan — siger Kopernikus — Sansningen ikke umiddelbart sige os, hvad det er, der bevæger sig. Det kan være den sansede Ting, der bevæger sig. Men det kan ogsaa være, at den Sansende selv bevæger sig. Og det kan endeligt være baade Tingen og den Sansende, der bevæge sig med forskellig Hurtighed eller i forskellig Retning. Naar vi sejle, synes jo Kysterne at fjerne sig fra os, skønt det i Virkeligheden er os, ikke dem, der bevæge sig. Lad os da nu tænke os, at Jorden, det Sted, fra hvilket vi sanse, hvad der foregaar i Universet, bevæger sig, og lad os saa se, om vi ikke faa en simplere og naturligere Verdensopfattelse ud af det, end naar vi antage, at det er Sansningens Genstande, der bevæge sig![21]) — Kopernikus' hele Værk er en matematisk Paavisning af, at Fænomenerne under denne Forudsætning ville tage sig ud, netop som Sansningen viser os dem.

Det nye Verdensbillede har da Solen som Verdens Midtpunkt og Lyskilde. Om den bevæge sig, hæftede til koncentriske Sfærer, Planeterne, i hvis Række nu Jorden indtager sin Plads mellem Venus og Mars. Jorden bevæger sig desuden om sin egen Axe. Yderst ude omsluttes det hele Univers af den faste Fixstjernesfære, som er ubevægelig. Om Verden er endelig eller uendelig, derom vil Kopernikus Intet afgøre. Men saa meget staar fast for ham, at Jordbanens Diameter maa være forsvindende i Forhold til Jordens Afstand fra Fixstjernesfæren, da der ikke hos Fixstjernerne iagttages saadan tilsyneladende Frem- og Tilbageskriden som hos Planeterne, der ere nærmere ved Jorden. Denne uhyre Udvidelse af Universet, som dog for Kopernikus selv ikke var en Sprængning af den gamle Ramme, var en af de store Anstødsstene ved den nye Teori[22]), og Kopernikus følte det selv. Han trøster sig med, at man dog hellere maa indrømme den end antage et saadant Mylr af Kredse, som

det vilde være nødvendigt, hvis Jorden antoges at være i Centrum. Og er det dog ikke rimeligere, at det Omsluttede bevæger sig, end at selve den Alt omsluttende Ramme skulde være i Bevægelse? Fixstjernesfæren er for Kopernikus det absolute Sted, det, i Forhold til hvilket ethvert Sted og enhver Bevægelse bestemmes (communis universorum locus). Himlen er jo desuden det Ærværdigste i Universet; den maa derfor ogsaa Ubevægeligheden tilkomme. Og skulde den bevæge sig, maatte det ske med saa voldsom Fart, at der var langt større Grund til at frygte for, at den skulde gaa i Stykker, end til med Ptolemæus at nære en saadan Frygt for Jordens Vedkommende, naar den skulde bevæge sig. At Vandet og Luften ikke blive tilbage under Jordens Omløb, kommer af, at de udgøre et Hele med selve Jorden og derfor ere delagtige i dens Bevægelse. Lige saa gaar det med Genstandene paa Jorden. — Saaledes søger Kopernikus i Korthed at svare paa de fysiske Indvendinger, der kunde gøres mod hans Teori. Om Aarsagen, der gør, at Planeterne bevæge sig om Solen, siger han Intet. Han antager med de Gamle Kredsbevægelsen for Legemernes naturlige Bevægelse. En retliniet Bevægelse forekommer kun, naar en Del løsnes fra Sammenhængen med det Hele, hvortil den hører[28]). Den er da altid Tegn paa, at Noget er, som det ikke skal være. — Kopernikus' Teori har en beskrivende Karakter. Den er et Forsøg paa at vise, hvorledes Tingene i Verden maa tage sig ud fra et bestemt Stade. Men den tvingende Nødvendighed af at indtage dette Stade kunde han ikke godtgøre. Og mange Vanskeligheder i det Enkelte stode endnu uopklarede hen.

Og dog har en af de Største blandt hans Efterfølgere netop prist ham for det Mod, hvormed han udviklede sin Anskuelse uden at lade sig stanse ved nogen Vanskelighed, idet han stolede mere paa Fornuften end paa Sansningen. Galilei finder det endog forstaaeligt, at han ikke vidtløftigere gik ind paa Modgrundene; han agtede dem ikke mere, end Loven agter Hundenes Bjæffen. Uden et saadant Mod vilde den nye Anskuelse ikke være kommen frem og vilde ikke være bleven prøvet. Kopernikanismen staar i Tænkningens Historie som et stort Exempel paa, hvor

nødvendigt det er, at der opstilles Ideer og Hypoteser, som kunne vise Undersøgelsen Vej. Vovestykket har sin Ret ogsaa i Videnskaben.

Dog har Kopernikus ikke opfattet sin Lære som en blot Hypotese. — Han besørgede ikke selv Udgivelsen af sit Værk. Den blev overdragen til Præsten Osiander i Nürnberg, som, for at Bogen ikke skulde vække Forargelse, satte en Fortale foran i den, i hvilken den nye Lære blev fremstillet som en blot og bar Hypotese, man rent matematisk kunde have sin Fornøjelse af at prøve paa at lægge til Grund. De nye Antagelser, siger han, kunne være lige saa gode som de gamle, og Ingen maa vente, at Astronomien kan lære Noget, som er sikkert. Denne Fortale, som Læseren maatte tro, skrev sig fra selve Forfatteren, gjorde vistnok Meget til, at Teorien foreløbigt ikke vakte stor Opsigt. Naar det ikke var Forfatterens Alvor med den, havde den jo ikke stor Interesse. Luther spottede over den i sine Bordtaler, og Melanchton udtalte paa sine Forelæsninger over Fysik (Initia physices), at det kun var af Trang til noget Nyt og til at vise sin Skarpsindighed, at man fandt paa disse sære Ting, men at det dog ikke var sømmeligt (honestum) og kunde afgive et skadeligt Exempel, naar man blot for at øve sin Aand indlod sig paa den Slags absurde Antagelser, i Stedet for med Ærbødighed at modtage den Sandhed, Gud aabenbarer, og slaa sig til Ro ved den, især da den nye Lære aabenhart strider mod Bibelens Udsagn. Melanchton betragtede derfor ogsaa sin unge Kollega Rheticus som et uroligt Hoved. Kun forholdsvis Faa sluttede sig endnu i Løbet af det 16. Aarhundrede til den nye Lære. Til de mest Begejstrede af disse hørte Giordano Bruno og Kepler, medens Galilei endnu holdt sig tilbage af Frygt for Spot, og Tyge Brahe kun lod Planeterne, men ikke selve Jorden bevæge sig om Solen. Bruno protesterede allerede i stærke Ord imod, at den forsagte Fortale skulde kunne skrive sig fra Kopernikus selv. Han antyder, at der var dem, der lod sig nøje med at læse Fortalen og saa slog Sagen hen, naar de saa, det kun drejede sig om matematiske Spekulationer. Bruno paastaar, at hin Fortale maa være sat til af »et eller andet uvidende og selvtillidsfuldt Æsel«, der vilde lægge Bogen til

Rette for de andre Æsler, og han beraaber sig paa Kopernikus' eget Forord, af hvilket det ses, at Teorien var hans alvorlige Mening, lige som han jo ogsaa i selve Bogen taler ikke blot som Matematiker, men ogsaa som Fysiker. Og senere førte Kepler, støttet til Breve fra Osiander selv, et udtrykkeligt Bevis for Fortalens Uægthed[24]).

Selv i Italien, hvor dog nu den kirkelige Reaktion var i fuld Gang, varede det endnu en Stund, inden det nye Verdensbillede blev saa bekendt, at det kunde vække en Forfølgelse. At det kom saa vidt, dertil bidrog maaske ikke mindst den begejstrede Tænker, som ikke blot optog det nye Verdensbillede og vævede det ind i sin Tankerække, men samtidigt udvidede det og drog de vigtigste Konsekvenser af det med Hensyn til almindelig Verdensanskuelse, medens saa til Gengæld hans Kamp for de nye Ideer førte til hans Undergang.

13. GIORDANO BRUNO.

a. Biografi og Karakteristik.

Hos Bruno finde vi Cusanus', Telesios og Kopernikus' Ideer forbundne til et ejendommeligt Hele, den største filosofiske Tankebygning, Renaissancen opførte, og i flere Henseender af profetisk Karakter. Den nyere Tids videnskabelige Verdensanskuelse grundlagdes i nogle af sine væsentligste Træk. Paa den anden Side ofrer Bruno paa sin Tids Alter og deler dens Overtro og dens Fantasteri, hvad hans lidenskabelige og utaalmodige Sind stemte ham til. Klar metodisk Tænken var ikke hans Sag; kun de store Linier formede sig tydeligt og fulgtes med en Begejstring, der stod sin Prøve. Men i det Enkelte var han ikke klar over sig selv eller sin Tanke, havde ikke Rede paa, hvor langt den havde fjernet sig fra det Gamle, som han endnu følte sig bunden til, saa meget han end kunde spotte og haane det. Det er en Skikkelse, hvor hverken det intellektuelle eller det moralske Fysiognomi tegner sig rent og tydeligt. Han følte selv Modsigelserne og de indre Kampe hos sig. De

udsprang af hans Natur, men de næredes ved de Forhold, under hvilke han og hans Tænkning udviklede sig.

Hans Skæbne blev tidligt afgjort. Han har selv sagt, at naar man har knappet den første Knap paa sin Kjortel galt, kan ingen af de andre blive knappet rigtigt. Dette passer paa det Skridt, Filippo Bruno, der var født i Nola i Syditalien i Aaret 1548 [25]), gjorde, da han 15 Aar gammel gik i Kloster i Neapel. Hans Familie synes at have været adelig, og han havde faaet en god forberedende Undervisning; ellers vides der Intet om hans Barndomsaar, og navnligt ikke, hvad der bestemte ham til at blive Munk. Det har maaske været i en exalteret Stemning, han tog denne Beslutning. Stærke Svingninger mellem uendelig Begejstring og dyb Nedslagenhed og mellem mystisk Sværmeri og kritisk Undersøgelse hørte til hans Karakters Ejendommeligheder. Han gjorde et Skridt, som ikke kan gøres om, og dog var hele hans følgende Liv et Forsøg paa at gaa dette Skridt tilbage. I Klosteret, hvor han antog Navnet Giordano, røbede det sig snart, hvor lidet han kunde bøje sin Aand ind under Tugten. Han blev gentagne Gange beskyldt for Kætterier. Først gjorde han sig mistænkt ved at fjerne alle Helgenbilleder fra sin Celle og kun beholde et Krucifix, senere, da han allerede var viet til Præst, ved at forsvare den arianske Lære. Han udtalte senere, under Inkvisitionsforhøret i Venedig, at han lige fra sit 18. Aar af havde næret Tvivl om Treenighedsdogmet. Da han mærkede, at man forberedte en Anklage imod ham, flygtede han, for at undgaa Fangenskab, til Rom, og da Anklagen fulgte ham i Hælene dertil, flygtede han, efter at have aflagt sin Munkedragt, ogsaa fra Rom. Det var i Slutningen af Aaret 1576. Og nu begyndte hans urolige Omstrejfen fra Sted til Sted, under lidenskabeligt Tankearbejde og ikke mindre lidenskabelig Kamp for de nye Ideer, han var naaet til. Der er dog Meget, som tyder paa, at det ikke blot var den intellektuelle Side i hans Natur, der gjorde Oprør mod Klostertugten. Han var en stærkt sanselig Natur og har selv udtalt, at end ikke Kaukasus' Sne vilde kunne svale hans Ild. Han har havt en haard Kamp at bestaa for at adle sine Drifter, saa en »heroisk Affekt« kunde udvikle sig af den »dyriske Affekt«, og

det har ikke været gennem Askese, han har kunnet stræbe efter dette Maal. En Række Digte, som han senere udlægger allegorisk (i De gl' heroici furori), men som sikkert oprindeligt vare Elskovsdigte, vidne herom. I en Komedie, hvis Stof maa være samlet under Opholdet i Fødeegnen, skildres der Forhold og bruges der Udtryk, hvis Drøjde er paafaldende, selv naar man véd, at Indbyggerne i Nola vare bekendte for deres frie Tale. Gik han end tidligt i Kloster, saa har han ikke derved gjort sig fremmed for Livet, som jo ogsaa rørte sig saa stærkt i ham selv, at det snart drev ham ud igen. Væsentligt har det dog været intellektuelle Anfegtelser, der førte ham til et Brud. — Han vankede efter sin Flugt fra Rom nogle Aar omkring i Norditalien. I Noli ved Genua ledede han en Tid en Pogeskole og underviste samtidigt nogle unge Adelsmænd i Astronomi. Sandsynligvis har han allerede paa denne Tid været en Tilhænger af Kopernikus; Bekendtskabet med denne henfører han selv til sine ganske unge Aar. Først kunde han ikke betragte den nye Lære som Andet end Afsind, men snart gik dens Sandhed og Betydning op for ham, især da han havde lært tilstrækkelig Matematik til at følge Begrundelsen i det Enkelte. Han følte da Trangen til at gaa videre end sin Lærer, der endnu med den antike og middelalderlige Astronomi hyldede Verdens Begrænsning og den 8. Sfæres Ubevægelighed. For Bruno er Universet ubegrænset, da ethvert Forsøg paa at statuere en absolut Grænse er uberettiget, og det indbefatter i sig en Uendelighed af Verdener i Lighed med vor, hver med sit Midtpunkt. Guddommen virker paa hvert Punkt af dette uendelige Univers som den indre Sjæl, der omfatter og levendegør Alt. Saadanne vare de Tanker, der nu udviklede sig hos Bruno. Foruden af Kopernikus er han, som allerede bemærket, stærkt paavirket af Cusanus og Telesio. Hvorledes disse Tænkeres Indflydelse fremtræder hos ham, vil blive klart ved Fremstillingen af hans Lære i dens specielle Motivering. Her skal blot fremhæves, at denne forandrede Verdensopfattelse bragte ham i skarp Modsætning til den herskende aristoteliske Filosofi, til hvilken ogsaa Tidens Teologi støttede sig, og som stod og faldt med det gamle Verdensbillede. Da han ikke i Norditalien fandt noget

blivende Sted, skønt han gennemstrejfede det lige til Venedig, drog han over Alperne og kom til Genf (1579). Her synes han at være bleven regnet til den reformerte Kirke, skønt han selv under Inkvisitionsforhøret i Venedig nægtede at være traadt over. Man har nemlig fundet ham indskreven ved Universitetet, endog med hans egen Haand, og en Betingelse derfor var Tilslutning til den kalvinske Trosbekendelse. Desuden har man fundet Akter, der vise, at han har ført en heftig Strid mod en Professor ved Gymnasiet og Byens Præster; det lægges ham særligt til Last, at han har kaldt disse sidste »Pædagoger«; tillige har han ført kættersk Lære. Han bliver derfor exkommuniceret og maa — for at Exkommunikationen kan blive hævet — udtale Anger over hvad han har gjort. Denne Episode forudsætter jo aabenbart, at Bruno i hvert Tilfælde i det Ydre har sluttet sig til den reformerte Kirke. Han har da strax faaet Kalvinismens teokratiske Regimente at føle, og dette har sikkert, i Forbindelse med andre Erfaringer fra hans Ophold i protestantiske Lande, lagt Grunden til den skarpe Dom, han senere fælder over Protestantismen, særligt i dens kalvinske Form. Hvad der historisk skulde udvikle sig af Kalvinismen, anede Bruno ikke; han fik kun Skyggesiderne at mærke, og de gjorde, at han efter faa Maaneders Ophold forlod Genf og drog til Sydfrankrig. I Toulouse begyndte han at læse paa Universitetet under stort Bifald og blev ansat som Professor, i hvilken Stilling han virkede i to Aar. Ogsaa her læste han over Astronomi og over den aristoteliske Filosofi. Det var hans roligste Tid, skønt han ogsaa her kom i Strid med de Lærde, sandsynligvis formedelst det Nye, han førte i sit Skjold. Det er værdt at mærke sig, for at forstaa Brunos Forhold til Katolicismen ret, at han allerede her i Toulouse gjorde Skridt for at blive genoptagen i den katolske Kirke, Skridt, som han siden igen foretog i Paris. Han mente at kunne leve i Forstaaelse med Kirken uden at vende tilbage til Klostret. Han har neppe opfattet sit Forhold til Kirken som brudt. Det Væsentlige i Kristendommen mente han at kunne forene med sine nye Ideer, og den Fortolkning af de dogmatiske Forestillinger, som var Forudsætningen for denne Forsoning, troede han, Kirken kunde

tilstede. Det frastødende Indtryk, han havde faaet af Protestantismen, har næret Trangen til Forening med den Kirke, han havde forladt, selv om han mente, at den trængte til en grundig Reform. Men man nævnte ham — baade i Toulouse og i Paris — som første Betingelse, at han skulde begive sig tilbage i sit Kloster, og det kunde han ikke indlade sig paa. Hans Ønske var at leve i Stilhed for sine Studier, uden igen at gaa ind under Klosterregelen. — Denne Opfattelse af Brunos Forhold til Katolicismen støttes ved hans Udtalelser under Inkvisitionsforhørene, lige som i det Hele hans Tilbagevenden til Italien kun bliver forstaaelig under denne Forudsætning.

Da Borgerkrigen stansede Brunos Universitetsvirksomhed i Toulouse, drog han til Paris (1581), og optraadte her som akademisk Lærer med stort Bifald. Han fremstillede her foruden skolastiske Emner dels den saakaldte lulliske Kunst, en Slags Tankeskematisme, som han var meget optagen af og behandlede i en hel Række Skrifter, dels Hukommelseskunsten, som han ogsaa tillagde stor Betydning. Kong Henrik III lod ham kalde for at faa Oplysning af ham om hans Ideer. Ved Kongens Gunst og Anbefaling kom han, da han i Aaret 1583 var dragen over til England, i Huset hos den franske Gesandt. I de Skrifter, han udgav i London, priser han i høje Toner Gesandtens (Marquien af Castelnaus) og hans Families Gæstfrihed og høje Dannelse. Mindre tilfreds var han med Englænderne, der gjorde Indtryk paa ham af Barbarer. Selv de Lærde dannede gennemgaaende for ham ingen Undtagelse herfra. Især i det første af en Række italienske Skrifter, han udgav i London, *Cena de le ceneri* (Askeonsdagsdineren), fik hans Uvillie over den lærde og ulærde Pøbel Luft. Sagen var, at han her i England første Gang optraadte som en Verdensanskuelsens Reformator og nu, efter sit eget Udtryk, fik at vide, hvad det er at kaste Perler for Svin. Bruno var nu ikke blot begejstret for de nye Ideer, der mere og mere formede sig for ham, og hvis Forkyndelses Tid nu var kommen, men han havde ogsaa en Følelse af sin Betydning, som han gav Luft paa en vel bombastisk Maade. Ikke blot konservative Pedanter kunde føle sig irriterede over det Brev til Vicekansleren ved Universitetet

i Oxford, med hvilket han bebudede sin Optræden der. Han melder sig her som Lærer i ren og skyldfri Visdom, som en ved de andre europæiske Akademier berømt Filosof, der kun er fremmed hos Barbarer og Brutale, en Vækker af de sovende Sjæle, Uvidenhedens Betvinger, hvis Blik kun er rettet mod aandelig Dannelse, hadet af de Dumme og Hyklerne, hilst med Jubel af de Redelige og Alvorlige o. s. v. o. s. v. Meget i denne Bombast maa naturligvis skrives paa Tidssmagens Regning. Oxforduniversitetet aabnede sine Døre for ham, og han holdt i nogen Tid Forelæsninger der over sine psykologiske og astronomiske Teorier. Hans Ideer om Sjælelivets Enhed under de mange forskellige Former, under hvilket det samtidigt og successivt fremtræder i Verden, og om Universets Uendelighed, idet Jorden, langt fra at være det absolute Midtpunkt, kun var en af de uendeligt mange Kloder i stadig Bevægelse, af hvilke ingen som helst har nogen Ret til at staa som absolut Midte, — disse Ideer kunde nok faa Skolastikerne i Oxford til at svimle og forarges. Forelæsningerne maatte afbrydes. Ogsaa ved en offentlig Disputation i Oxford, hvor han efter eget Sigende femten Gange bragte sin Modstander, »Universitetets Koryfæ«, til Tavshed, mente han at have faaet Beviser paa de Faglærdes Uvidenhed. Og paa samme Maade gik det ved den Disputation, han udførligt har skildret i »Cena de le ceneri«. Dog opgav han ikke Haabet om Fremgang for sine Ideer, men benyttede sit Ophold i den franske Gesandts Hus til Udarbejdelse af en Række Skrifter paa Italiensk og i dialogisk Form, i hvilke han har givet det fyldigste og mest storartede Billede af sine Anskuelser. Saa uroligt og saa hurtigt afbrudt hans Liv end var, saa opnaaede han dog den største Lykke, en Tænker kan naa, at faa sine Ideer udviklede saa udførligt og klart, som det var muligt paa det Trin, han stod paa. Trods al Modstand var Londoneropholdet derfor en lykkelig Tid for Bruno. Enkelte udmærkede Mænd som Phillip Sidney og Fulco Greville have vist ham Venskab; han er kommen i Berøring med adelige Kredse og blev endog modtagen af Dronning Elisabeth, hvem han i sine Skrifter priser som Amfitrite, Havdronningen. Sin strenge Dom over Englænderne giver han da ogsaa i et senere

Skrift en nærmere Begrænsning. Dog vilde det sikkert være for dristigt at antage, at der selv inden for snevrere, mere udvalgte Kredse dannede sig nogen virkelig Forstaaelse af hans Anskuelser. Deraf kan der aldeles ingen Spor paavises; om Brunos Englandsophold vide vi i det Hele taget kun Noget gennem hans egne Beretninger. Den filosofiske Interesse i England gik i en anden Retning end Brunos, baade nu og i den følgende Tid; Tiden for Forstaaelsen af Bruno kom først senere. De med Bruno beslægtede Ideer, som findes hos Shakespeare, især i Hamlet, ere snarest at udlede fra Montaigne og andre samtidige Forfattere, for saa vidt de ikke skyldes den store Digters egen Tænkning[26]).

Det var en forbausende Produktivitet, Bruno udviklede under sit Londonerophold. Foruden et mnemoteknisk Skrift (med det omtalte Introduktionsbrev til Oxforderkansleren) udgav han her fem betydelige italienske Dialoger, der indeholde en Fremstilling af hans filosofiske Ideer. I den første, »Askeonsdagsdineren«, omhandles den kopernikanske Teori med den Begrundelse og den Udvidelse, Bruno gav den. Derefter fulgte »Om Aarsagen, Principet og Enheden« *(De la causa, principio et uno)*, Brunos Hovedværk, i hvilket hans spekulative og religionsfilosofiske Ideer udvikles. Det fortsættes i Dialogen *Om det uendelige Univers og Verdenerne*, der nærmere fremstiller hans Lære om det uendelige, guddommelige Princip, der aabenbarer sig i en Uendelighed af Verdener og Væsener. Efter at han i disse Skrifter havde udviklet sine Anskuelser fra den teoretiske Side, giver han i »Forjagelsen af det triumferende Dyr« *(Spaccio de la bestia trionfante)*, hvortil slutter sig *det pegasiske Æsels hemmelige Lære* og »Om de heroiske Affekter« *(De gl' heroici furori)*, sin Moralfilosofi og sin praktiske Livsanskuelse. Disse Skrifter udmærke sig i mange Partier ved Dybsindighed og ved stemningsfuld og poetisk Fremstilling. Men hermed afvexle Partier, hvor den gamle Skolastik stikker Hovedet frem endnu, eller hvor Fantasien gaar over til Fantasteri, eller hvor der kæmpes med Sproget for at udsige det Uudsigelige. Maaske dette Sidste er det mest Karakteristiske for Bruno. Hans Verdensanskuelse er væsentligt motiveret ved den nye Synsmaade, Ko-

pernikus fremsatte. Men Bruno ser, at Konsekvensen fører langt videre, og at man i samme Øjeblik, man fjerner Jorden fra dens Hvilested i Universets Midtpunkt, egentligt mister Retten til at statuere Hvile og Grænse noget Steds i Verden. Sammen med Bestræbelsen for at grunde Verdensanskuelsen paa given Erfaring følger da en Bevægelse, der fører ud over Erfaringens Grænser. Og saa overbevist Bruno var om, at det Højeste aabenbarer sig i Naturen, saa overbevist var han tillige om, at enhver som helst Aabenbaring eller Række af Aabenbaringer er utilstrækkelig til at udtrykke dets Fylde og dets Enhed, saa at ingen Modsætninger gælde for det og intet Ord passer for det. Ingen Tanke, intet Tal og intet Maal slaa her til, skønt Naturen helt igennem er bestemt ved Tanke, Tal og Maal. Han er lige overbevist om den videnskabelige Opfattelses Nødvendighed og om dens Utilstrækkelighed. I et af sine filosofiske Digte siger han: »Min Tanke og min Sans lære mig, at ingen Tankeakt, ingen Maaling og ingen Beregning kan omfatte en Kraft, en Masse og et Tal, som strækker sig ud over enhver nedre Grænse, enhver Midte, enhver øvre Grænse.«

Con senso, con raggion, con mente scerno,
Ch'atto, misura, et conto non comprende
Quel vigor, mole, et numero, che tende
Oltr' ogn' inferior, mezzo et superno.

Den »bevidste Uvidenhed« (docta ignorantia), vi kende fra Nicolaus a Cusa, er ogsaa Brunos sidste Ord. Men han staar Erfaringsverdenen nærmere og har større Interesse for den end Teologen, for hvem Undersøgelsen af Tænkningens Væsen og Grænse væsentlig var en Stige til mystisk Fordybelse i Tanken om Guddommen. Bruno bruger de Ideer, han skylder Cusanus, især til Begrundelse og Udvikling af det nye Verdensbillede. Han taber sig dog ikke i Anskuelse af den ydre Verden. Han har den Overbevisning, at Guddommen virker i Verdens Inderste, og at dette Inderste findes paa ethvert Punkt. De ydre, barnlige Forskelle mellem Himmel og Jord ere faldne bort, men kun for (lige som senere hos Böhme) at give Plads for Følelsen af, at det Højeste er alle Vegne, hvor Sansen er aaben for det. Men

saa begynder Arbejdet paany paa det indre Livs Omraade. Ogsaa her røre sig de stærke Modsætninger, en Bølgegang uden Grænser, en Higen mod et uendeligt Maal. Især i Skriftet om »de heroiske Affekter« er dette udtalt i en Rigdom af Poesier, Allegorier, psykologiske Reflektioner og etiske Ideer. Lyst og Smerte ere knyttede sammen, saa den ene ikke kan vælges uden den anden; kun gennem Fare og Undergang gaar Vejen til Sejr; og Faren er ikke blot ydre, ogsaa indre; Villien maa falde for at kunne hæve sig højt nok; i Angeren svinger Sjælen sig opad som Svanen fra Sumpen. Der er for Bruno et tragisk Forhold mellem Erkendelsen og Sandheden, og mellem Villien og dens Maal. Men det Højeste er for ham at føle dette Misforhold under den stadige Stræben. »Selv om det attraaede Maal ikke naas, og selv om Sjælen fortæres ved den stærke Higen, saa er det den nok, at en saa ædel Ild er tændt i den«:

> Eh bench' il fin bramato non consegua,
> E'n tanto studio l'alma si dilegua.
> Basta che sia si nobilmente accesa!

I sin egen Natur og i sin egen Skæbne havde Bruno Modsætninger i rigt Maal. Ideal Higen og lidenskabelig Erkendelsestrang paa den ene Side, fantastisk Selvfølelse og sanselig Brynde paa den anden Side: her var stillet Opgaver nok, og her var Skær nok, paa hvilke Karakterudviklingen kunde strande, selv afset fra de ydre Forhold. Og hvor sammensatte og skiftende vare ikke disse? En bortløben Munk, der ikke kunde finde sig til Rette i de protestantiske Lande, hvor han færdedes, men fældede en langt strengere Dom over Protestantismen end over den Kirke, i hvis Ban han var! En Tænker, der vilde omstyrte alle overleverede Systemer til Bedste for et nyt, som hans Tanke stadigt stræbte at udforme, og som ingen Forstaaelse kunde finde hos Samtiden! En Sydbo, der følte sig i Nordeuropa som i Udlændighed blandt Barbarer! —

Efter to Aars Ophold i England drog Bruno med den franske Gesandt tilbage til Paris, hvor han gjorde sit andet forgæves Forsøg paa Tilnærmelse til den katolske Kirke. Paa Universitetet holdt han en offentlig Disputation, ved hvilken han

angreb den aristoteliske Filosofi og forsvarede den nye Verdensopfattelse. Tænkningens Frihed hævdedes her i stærke og klare Ord. Indbydelsesskriftet til denne Disputats (*Acrotismus*, sandsynligvis trykt først i Paris 1586, senere i Wittenberg 1588) er et af Brunos klareste Skrifter. Det giver i koncis Form de vigtigste Ideer, som vare udviklede i de italienske Dialoger. Han forlod snart efter Disputatsen Paris, sandsynligvis paa Grund af de politiske Uroligheder. Derefter drog han omkring ved forskellige tyske Universiteter. I Marburg nægtede man ham Ret til at docere, hvilket havde et heftigt Optrin til Følge mellem ham og Universitetets Rektor, som derefter strøg ham af Listen over de Studerende, paa hvilken han allerede var optagen. Sandsynligvis var det som Katolik, han udelukkedes; hans Skrifter har man neppe kendt. I Wittenberg fik han derimod Lov at læse, og han levede her to rolige Aar. Men der kom en ny Hertug, og han maatte saa fortrække. I sin Afskedstale priser han den tyske Videnskab, repræsenteret ved Cusanus, Paracelsus og Kopernikus, og forherliger Luther for hans Kamp mod Kirkens Magt: som en ny Herkules havde han bekæmpet Kerberos med den tredobbelte Krone! —

Atter begyndte det omflakkende Liv. Efter korte Ophold i Prag og Helmstädt drog han til Frankfurt, hvor han slog sig ned et Aars Tid for at trykke en Række af Skrifter, der, til Dels i Form af Læredigte, skulde give en systematisk Fremstilling af hans Lære. Til Forskel fra Londonerskrifterne ere disse Skrifter forfattede paa Latin, sandsynligvis fordi de vare beregnede paa de tyske Lærde. Denne Række af Værker er desuden mærkelig ved, at Bruno nærmer sig til en atomistisk Naturopfattelse (i Skriftet *De triplici Minimo*), og at han i sin Fremstilling af det nye Verdensbillede (i Skriftet *De Immenso*) benytter Tyge Brahes Undersøgelser om Kometbanerne, der fortræffeligt støttede hans tidligere udviklede Ideer. Men ved Siden deraf findes i disse Skrifter adskillige abstruse og symboliserende Udviklinger, som kun have Interesse ved at vise, hvad man paa den Tid kunde ty til i Mangel af videnskabelige Data. Bruno har paa dette Punkt som paa andre Punkter en vis Lighed med Kepler, hos hvem ogsaa store videnskabelige

Ideer og symboliserende Spekulationer forbandt sig paa en mærkelig Maade.

Før Trykningen af disse Bøger var endt, maatte han forlade Frankfurt. I Fortalen til De triplici Minimo, som han ikke naaede at faa besørget, sige Forlæggerne, at Forfatteren blev dem berøvet ved et pludseligt Tilfælde (casu repentino avulsus). Sandsynligvis er han bleven udvist; man har fundet Aktstykker, der godtgøre, at Magistraten i Frankfurt lige fra hans Ankomst af har været ham ugunstigt stemt. Det Udtryk, Forlæggerne bruge, tyder ikke paa en frivillig Bortrejse. Dog havde han faaet en Indbydelse til at komme til Italien, som han vist havde fulgt i hvert Tilfælde. Han har i en Sonet sammenlignet sig med Sommerfuglen, der flagrer mod Lyset. Derved tænkte han paa den uimodstaaelige, men smertebringende Trang til Sandhed. Men en lignende Trang synes at have rørt sig hos ham ved Tanken om hans Fædreland. Et nyt Fædreland havde han ikke kunnet finde under sin lange Omvanken Nord for Alperne. Men hvor megen Fare maatte der ikke true den forløbne Munk, naar han vendte tilbage? Maaske den Omstændighed, at Indbydelsen kom fra Venedig, har gjort ham tryg. En ung venetiansk Adelsmand, Giovanni Mocenigo, der havde studeret et af Brunos mnemotekniske Skrifter, fik af sin Boghandler at vide, at Forfatteren opholdt sig i Frankfurt. Han indbød ham da til Venedig for at kunne faa Undervisning af ham. Det synes, som om han har troet, at Bruno ogsaa forstod sig paa hemmelige Kunster, og at det egentlig var dem. han vilde sættes ind i. Bruno tog imod Indbydelsen. Efter sin pludselige Afrejse fra Frankfurt opholdt han sig en Tid i Zürich, hvor han holdt Foredrag for nogle unge Mænd, og derpaa gik han paa den skæbnesvangre Rejse over Alperne (Efteraaret 1591). I Venedig underviste han Mocenigo og havde tilsidst sin Bolig i hans Hus. Men hans Elev klagede, da nogen Tid var gaaet, over, at han ikke lærte Alt, hvad han ønskede. Og han fik tillige Samvittighedsskrupler over at huse en Kætter. Efter sin Skriftefaders Bud anmeldte han da Bruno for Inkvisitionen og indespærrede ham i sit Hus, indtil han blev hentet til Inkvisitionens Fængsel (23. Maj 1592).

I Forhøret faldt Bruno sammen. Han protesterede mod adskillige løsrevne og kaade Udtalelser, der efter Mocenigos Angivelse tillagdes ham; han erklærede, at han stedse havde fastholdt Kirkens Tro i sit Inderste, selv om han som bortløben Munk havde været hindret i at deltage i Kirkens Gudstjeneste, og selv om han i sin Filosofi lærte Ting, der indirekte førte til Strid med Dogmerne, — og tilsidst afbad han knælende alle sine Vildfarelser og udtalte Ønsket om en Bod, der kunde aabne Kirkens Skød for ham igen. — For at forstaa denne Fornegtelse af, hvad han selv saa begejstret havde proklameret, maa man fastholde, at Bruno aldrig selv har ment, at Broen mellem ham og den katolske Kirke var afbrudt. Derom vidne hans gentagne Forsoningsforsøg. Og det frastødende Indtryk, han havde faaet af Protestantismen, maatte ogsaa stemme ham forsonligt. Endnu i Venedig havde han udtalt til forskellige Personer, der bekræftede det for Inkvisitionen, at han havde et Skrift under Arbejde, som han vilde forelægge Paven, og som han haabede, skulde gøre det muligt for ham at bo i Rom, beskæftiget med literære Sysler. Han vilde tillige forelægge Paven de Skrifter, han nu vedkendte sig, og haabede at kunne faa Absolution for, hvad han havde forbrudt. Han har maaske ment, at den symbolske Sandhed, han kunde tillægge de kirkelige Forestillinger i sin Filosofi, kunde gøre, at denne blev taalt, tilmed da han i Kraft af den »bevidste Uvidenhed« indrømmede Troen en selvstændig Plads uden for Videnskabens Omraade. Han begynder derfor frejdigt at fortælle Inkvisitorerne sit Liv og fremstille sin Filosofi for dem; han meddeler dem f. Ex., at hvad Kirken kalder den hellige Aand, for ham er Verdenssjælen, der sammenholder Universet, og at medens Sjælene »catholicamente parlando« efter Døden gik til Paradis eller Skærsild eller Helvede, lærte han »seguendo le raggion filosofiche«, at Sjælelivet var uforgængeligt og stedse antog nye Former, hvad han fandt udtrykt i den gamle Lære om Sjælevandringen. Han beraaber sig egentligt ikke, som Pomponazzi, paa, at Noget kan være sandt i Teologien, som ikke er sandt i Filosofien. Han antog ikke en dobbelt Sandhed, men en dobbelt Form for Sandheden. Forholdet mellem hans Filosofi og Kirkelæren

har staaet for ham omtrent som Forholdet mellem den kopernikanske Teori og Sanseanskuelsen. Dog maa det indrømmes, at til fuld Klarhed med sig selv er han ikke kommen. Des lettere er det at forstaa, at han — Stemningsmennesket, der svingede mellem Exaltation og Nedslagenhed — kunde falde sammen, og at han for at redde Udsigten til et stille literært Liv som det, han efter de urolige Aar som vandrende Skolastikus havde tænkt sig, har — lige som senere Galilei — aflagt den Bekendelse, man ønskede, i Stedet for at sætte sin Forstaaelse af Kristendommen mod den kirkelig-dogmatiske.

Maaske var han sluppen hermed, og han var da ikke kommen til at staa i Historien som den Helteskikkelse, vi nu kende. Men den romerske Inkvisition havde faaet Efterretning om hans Sag og krævede ham udleveret, dels fordi han var skyldig i saa svare Kætterier, dels fordi han ved Flugt havde unddraget sig tidligere Anklager i Rom og Neapel. Efter nogen Betænkelighed udleverede den venetianske Regering ham, og en ny Proces begyndte nu i Rom. Af Akterne fra denne Proces kendes kun enkelte Brudstykker, og Resten skal, uden at det vides hvorledes, være forsvunden fra det pavelige Arkiv[27]). Man véd derfor ikke, hvorledes det gik til, at Bruno sad over 6 Aar i Fængsel i Rom. Kun ses det, at de romerske Inkvisitorer, blandt hvilke den senere Kardinal Bellarmin især udmærkede sig, viste mere Iver end de venetianske. Man gennemgik Brunos Bøger og affattede en Liste paa otte svare Kætterier, som man forlangte tilbagekaldte. Sandsynligvis har bl. a. Antagelsen af, at der gives uendeligt mange Verdener, været lagt ham til Last[28]). Den var kættersk, fordi den syntes at stride mod Aabenbaringen, der ikke kan have fundet Sted mere end én Gang. Af samme Grund havde man i Middelalderen fundet Antagelsen af Antipoder kættersk. Dog ses det af de Rester af Forhørene, man kender, at Paven har villet indskrænke den Tilbagekaldelse, der skulde fordres af Bruno, til saadanne Sætninger, som Kirken fra gammel Tid af havde fordømt; de Sætninger, der hang umiddelbart sammen med Kopernikanismen, har man da villet lade staa hen. Men Bruno stod fast overfor denne præciserede Opfordring. Han negtede, at han havde gjort

sig skyldig i noget Kætteri; det var Inkvisitorerne, der havde udlagt hans Meninger i kættersk Retning; han havde Intet at tilbagekalde. Ved denne hans Holdning bekræftes den ovenfor fremstillede Opfattelse af hans Forhold til Katolicismen. Han har med Døden for Øje fastholdt sin Opfattelse af Kristendommen i Modsætning til Kirkens, og han har lige saa lidt villet afsværge sine religiøse som sine filosofiske Anskuelser. Han forfattede et Forsvarsskrift, som han ønskede forelagt Paven; det blev aabnet, men ikke læst. Den 9. Februar 1600 blev Dommen forkyndt Bruno. Han blev degraderet, exkommuniceret og overgiven til den verdslige Magt. Guvernøren i Rom, med den sædvanlige hykleriske Anmodning om, at han maatte blive straffet mildt og uden Blodsudgydelse. Hertil svarede Bruno med en truende Mine: »I, som fælde Dommen over mig, føle maaske større Skræk end jeg, over hvem den fældes!« Han mente vel, at de følte Skræk for Sandheden, medens han selv nu havde overvundet Skrækken for, hvad der kan være at lide i Sandhedens Tjeneste. Nu saa han klart, hvad han ikke saa i Venedig, at det var selve den frie Sandhedssøgen, det gjaldt at hævde. Nu vaklede han ikke. Den 17. Februar 1600 blev han brændt paa Campo di fiore og led Døden med Standhaftighed. Han afviste en Præst, der vilde række ham et Krucifix, og døde uden noget Udraab. Hans Aske spredtes for Vinden. — Men paa det Sted, hvor han blev brændt, er i Aaret 1889 hans Billedstøtte rejst ved Bidrag fra hele den civiliserede Verden, og den italienske Stat bekoster nu en Pragtudgave af hans Værker. —

Efter at have lært denne den største Renaissancefilosofs Liv og Personlighed at kende, gaa vi nu over til at fremstille hans Filosofi i det Enkelte.

b. Det nye Verdensbilledes Begrundelse og Udvidelse.

Giordano Bruno er en af de første Tænkere, som have en klar Bevidsthed om, at de store Tanker skyldes en lang, successiv Erfaringsrække. Han mener at have udtalt store Tanker, men han er sig ogsaa bevidst, hvad han skylder sine Forgængere, især de store Astronomer, paa hvis Iagttagelser han bygger.

Medens man endnu i Renaissancen var tilbøjelig til at se tilbage til Oldtiden som Sandhedernes Kilde, ligesom Kirken saa tilbage til den Tid, da Aabenbaringerne skete, hævder Bruno, at det er de Nulevende, der ere ældre end »de Gamle«, da de have flere Erfaringer at bygge paa end disse. Eudoxos vidste ikke saa Meget som Hipparchus, og denne ikke saa meget som Kopernikus. Og Kopernikus priser han ikke blot som den, der fortsatte sine Forgængeres Værk, men især som den, der havde Højhed (magnanimita) og Kraft nok i Sindet til at hæve sig over Mængdens Fordomme og Sansernes Illusioner og fremstille et nyt Verdensbillede. I det latinske Læredigt »om det Umaalelige og de utallige Verdener« udbryder han i en Hymne til Kopernikus' Ære. Men han bebrejder Kopernikus, at han stansede for tidligt og ikke drog alle Konsekvenserne af sin Tanke. Der behøvedes da en Fortolker, som kunde udfinde Alt, hvad der laa i Kopernikus' Opdagelse, og denne Værdighed tillægger han sig selv. Han har aabnet Blikket for Universets Uendelighed, vist, at der ikke kunde være absolute Grænser for det, saa lidt som der kunde være faste »Sfærer«, som afgrænsede Verdens forskellige Regioner fra hverandre, — vist, at én Lov og én Kraft raader i det hele Univers, saa at vi, hvor vi gaa, ikke komme bort fra den Guddom, der raader i det, saa lidt som vi over Hovedet behøver at søge den uden for os. — Det vil nu være Opgaven at finde de Grunde, til hvilke Bruno støtter sin Opstilling og Videreførelse af det kopernikanske Verdensbillede. De lade sig føre tilbage til to Hovedbetragtninger, den ene af erkendelsesteoretisk, den anden af religionsfilosofisk Art.

Det gamle Verdensbillede med Jorden i Midten og med Fixstjernesfæren som yderste Grænse kan ikke med Rette beraabe sig paa Sansernes Vidnesbyrd. Tage vi de forskellige Sansebilleder for os, som vi faa, naar vi bevæge os, saa se vi, at Horizonten stadigt flyttes, naar vi skifte Stade. Det er da saa langt fra, at Sansningen godtgør et absolut Verdenscentrum og en absolut Verdensgrænse, at den, ret fortolket, snarere godtgør det Modsatte: nemlig Muligheden af bestandigt at ændre og udvide Grænsen for vor Verden. Og med dette Sansningens Vidnesbyrd stemmer vor Fantasis og vor Tankes Evne til

stadigt at føje Tal til Tal, Størrelse til Størrelse, Form til Form, lige som der ogsaa rører sig hos os en Drift og Higen, der aldrig slaar sig til Ro ved, hvad der er opnaaet. Det vilde — mener Bruno — være utænkeligt, at vor Fantasi og vor Tanke skulde overgaa Naturen, og at der ikke til denne stadige Mulighed af ny Anskuen skulde svare Realiteter i Verden. Af den subjektive Umulighed af at sætte en Grænse og statuere et absolut Midtpunkt, slutter han da, at der ingen Grænse og intet Midtpunkt er. Ved dette Bevis støtter han sig, som han selv siger, til vor Erkendelses Grundbetingelse (la conditione del modo nostro de intendere). Det er i god Konsekvens af denne Betragtning, — en Konsekvens, han dog kun lejlighedsvis antyder, — at Bruno et Sted bemærker, at man egentlig ikke kan opfatte Universet som Totalitet, naar det ikke har nogen Grænse.

Da Horizonten stedse danner sig paany om Beskuerens Sted som Midtpunkt, maa enhver Stedbestemmelse være relativ. Universet tager sig forskelligt ud, alt efter som man tænker sig det beskuet fra Jorden, fra Maanen, fra Venus, fra Solen o. s. v. Et og samme Punkt vil efter de forskellige Punkter, fra hvilke det kan ses (respectu diversorum), være Centrum, Pol, Zenith, Nadir. Bestemmelser som oppe og nede betyde derfor ikke, som det gamle Verdensbillede forudsætter, noget Absolut. Kun ved at fastslaa bestemte Synspunkter kan man give saadanne Udtryk en bestemt Betydning. — Og med Stedets Relativitet følger Bevægelsens Relativitet. Bevægelsen opfattes kun i Forholdet til et fast Punkt, og det kommer da an paa, hvor man tænker sig dette faste Punkt. En og samme Bevægelse vil tage sig forskelligt ud, set fra Jorden og Solen, og hvor jeg saa tænker mig hen, vil mit Stade stedse staa for mig som ubevægeligt. Absolut Sikkerhed kan Forskellen mellem, hvad der er i Hvile, og hvad der er i Bevægelse, derfor ikke faa. Det gamle Verdensbillede forudsætter givet, hvad der netop skulde bevises, at Jorden er det faste Punkt, efter hvilket enhver Bevægelse skal maales. — Med Bevægelsens Relativitet følger Tidens Relativitet. Ti en absolut regelmæssig Bevægelse kan ikke paavises, og vi have intet Tegn, der kan godtgøre, at alle Stjernerne

have indtaget netop den samme Stilling i Forhold til Jorden, som de før have havt, og at deres Bevægelser ere absolut regelmæssige. En absolut Tidsmaaler kunne vi derfor ikke faa. Da Bevægelsen tager sig forskelligt ud fra de forskellige Stjerner, vil der, naar den skal tjene til Tidens Maal, blive lige saa mange Tider i Universet, som der er Stjerner.

Lige saa lidt som Stedbestemmelserne kunne Begreberne Tyngde og Lethed have absolut Betydning. Tyngden var jo for Aristoteles en Tendens til at søge mod Verdens Midtpunkt, og da Jord er det tungeste Element, maatte Jorden være i Verdens Midtpunkt! Men Egenskaberne tung og let tilkomme hver enkelt Klodes Dele i Forhold til den hele Klode. Naar det Tunge falder, er det, fordi det søger tilbage til det Sted, hvor det hører hjemme, og hvor det bedst kan opholde sig. Solens Partikler ere tunge i Forhold til den, lige som Jordens Partikler i Forhold til den. I Forhold til Universet som Helhed gælde Begreberne Tyngde og Lethed lige saa lidt som Tids- og Stedsbestemmelser og Bevægelser. De faa kun Betydning i Forhold til en bestemt Klode eller et bestemt System. — Det er den samme Teori om Tyngden, vi allerede have truffet hos Kopernikus, kun at Bruno lægger Hovedvægten paa, at Dele søge tilbage til deres Helhed af Selvopholdelsestrang. Kopernikus støttede sig ogsaa til Relativiteten i vore Bestemmelser; men han stansede paa Halvvejen. Brunos Fortjeneste er at have gennemført dette Princip og vist, hvilke Konsekvenser det fører til. Hos Bruno finde vi ogsaa for første Gang et afgørende Svar paa en af de vigtigste Indvendinger mod Kopernikus, nemlig den, at Ting, som falde ned paa Jorden, ikke vilde kunne træffe denne lodret under det Sted, fra hvilket de falde, men maa træffe den et Stykke mod Vest. Bruno viser nemlig, at en Sten, der kastes ned fra Mastens Top, vil falde ned ved Foden af Masten, fordi den fra først af ved meddelt Kraft (virtu impressa) har Del i Skibets Bevægelse. Hvis Stenen derimod kastedes ned fra et Punkt, som ikke selv hørte med til Skibet, vilde den falde et Stykke længere tilbage. Bruno anslaar her den betydningsfulde Tankegang, der senere førte Galilei til Opdagelsen af Inertiloven.

I nøje Sammenhæng med Relativitetsprincipet staar hos Bruno det Princip, at Naturen overalt væsentligt er sig selv lig (indifferenza della natura). Fra Forholdene, som de ere her hos os, slutter han til Forholdene andre Steder i Universet. En Erfaring fra Barndomsaarene førte ham ind paa denne Vej. Fra Bjerget Cicada ved Nola, der laa for ham bedækket med Skove og Vinranker, saa han over mod det fjerne Vesuv, der baade syntes ham lidet, bart og ufrugtbart. Men da han en Gang var vandret derhen, saa han, at de to Bjerge havde byttet Karakter; nu var Vesuv det store og skovrige, og Cicada det lille og nøgne. Det samme Princip, der fører ham til at begrunde Kopernikanismen og til at udvide den ved Hævdelsen af Universets Uendelighed, fører ham ganske naturligt ogsaa til at antage væsentligt de samme Forhold overalt, hvor ikke særegne Erfaringer tale derimod. Han tænker sig da de andre Kloder i Lighed med Jorden, og de andre Systemer i Lighed med Solsystemet, saa at Fixstjernerne blive Sole omgivne af Planeter. Der er ikke Grund til at antage Andet, end at de samme Kræfter virke overalt. Det er da uberettiget, naar Kopernikus med den sædvanlige Opfattelse lader alle Fixstjernerne være i lige stor Afstand fra os, siddende i en og samme Sfære. Det er maaske kun tilsyneladende, at de stedse bevare samme Afstand fra os og fra hverandre indbyrdes. Fjerne Skibe synes os ubevægelige, og bevæge sig dog ofte med ikke ringe Hastighed. Om det forholder sig saaledes med Fixstjernerne, vil ganske vist først meget langvarige Iagttagelser, der endnu ikke ere begyndte, kunne vise. Men at man ikke er begyndt paa saadanne Iagttagelser, kommer netop af, at man har været saa overbevist om, at Fixstjernerne ikke skiftede Sted i Forhold til os og til hverandre. — Saaledes viser ogsaa Principet om »Naturens Indifferens« (eller som man nu til Dags kalder det, Aktualitetsprincipet), sig, ikke mindre end Relativitetsprincipet, af hvilket det kan udledes, frugtbart ved at lede til nye Undersøgelser. — Bruno har et langt klarere Blik for, at teoretiske og subjektive Betragtninger trænge til Bekræftelse ad Erfaringens Vej, end de sædvanlige Fremstillinger tilskrive ham. »Hvad kunde vi tænke, naar ikke de mange Iagttagelser forelaa?«

spørger han. Han er ingenlunde blot en begejstret Sværmer for det Uendelige. Han har ved et kritisk Tankearbejde søgt at paavise, hvilke dogmatiske Forudsætninger det gamle Verdensbillede hvilede paa, og at godtgøre Berettigelsen og Naturligheden af at anlægge andre Forudsætninger. Og Bevisbyrden paahviler, mener han, her snarest den, der hævder Universets Begrænsning, da Erfaring viser, at Grænsen stedse flytter sig for os, hvor vi gaa. Hvorfor skulde Universet ogsaa just holde op ved den ottende Sfære, som endnu Kopernikus mente? Hvorfor ikke antage en niende og tiende, og saa fremdeles? Fordi vor Sansning har en Grænse, har man ikke Lov at slutte, at ogsaa Universet er begrænset. — Brunos store Fortjeneste er den Energi, med hvilken han har tænkt sig ind i den nye Verdensanskuelse og fordret den provet i det Enkelte. Derved blev hans Lære Mere end en genial Antecipation. Det erkendelsesteoretiske Grundlag, han bygger paa, har sin blivende Betydning. Derfor skal det dog ikke negtes, at den lidenskabelige Konsekvens, med hvilken han gaar frem, faar ham til ofte at udtale sig med større Sikkerhed, end han strengt taget har Ret til. Det er intet Under, at den Fart, han kommer med, og som er nødvendig for at kunne overvinde Modstanden, fører ham ud over Maalet.

Ved Stedbestemmelsernes Relativitet havde Bruno, som vi have set, fældet den gamle Lære om Elementerne, der karakteriserede disse ved Tyngde og Lethed som absolute Egenskaber og henførte dem hvert til sit »naturlige« Sted i Universet. Forskellen mellem den himmelske og den sublunariske Verden var dermed ogsaa ophævet, og tillige den Fordom, at der i Himlen ingen Forandringer skulde kunne ske. Men hvad der laa Bruno særligt paa Hjerte var at omstyrte Antagelsen af de faste Sfærer. Han viser, hvorledes denne Antagelse hænger sammen med Antagelsen af Jorden som absolut Midtpunkt. Saa snart man tænker sig ind i, at hver Klode i en vis Forstand er Midtpunkt og kan bevæge sig frit i Rummet, lige som Jorden, falder Nødvendigheden af at antage Sfærerne bort. Og hvorfor skulde Kloderne behøve ydre Kræfter til at bevæges? Enhver af dem har, som ethvert Væsen i Verden, en indre Bevægelses-

trang, der fører dem af Sted; enhver Klode og enhver lille Verden har en Kilde til Liv og Bevægelse i sig selv, og Rummet er det store Ætermedium, i hvilket den alt omspændende Verdenssjæl virker, uden at der behøves særegne Sfæreaander til at sætte de enkelte Regioner i Bevægelse. En Bekræftelse paa sin Opfattelse fandt Bruno i TYGE BRAHES Undersøgelse af Kometerne. Det latinske Læredigt »om det Umaalelige og de utallige Verdener« har han maaske endog udarbejdet for at kunne vise, hvorledes disse Undersøgelser bekræfte de Antagelser, han af andre Grunde havde udviklet i den italienske Dialog »om det uendelige Univers og Verdenerne«. Han priser her den danske Forsker som den Første blandt Tidens Astronomer (Ticho Danus, nobilissimus atque princeps astronomorum nostri temporis) og som den, der har gjort Ende paa de faste Sfærer, der lagvis skulde omslutte vor Verden [29]). Kometerne gik jo tvers gennem de »Sfærer«, hvis Krystalmasser skulde sondre Verdensregionerne fra hverandre! —

Saa vidt de Betragtninger hos Bruno, der kunne sammenfattes under Synspunktet af en erkendelsesteoretisk Begrundelse af det nye Verdensbillede. Vi gaa nu over til, hvad man kunde kalde den religionsfilosofiske Begrundelse. Denne hentes fra Ideen om Guddommens Uendelighed, der fra først af staar fast for Bruno, og som han vel ogsaa kunde forudsætte, at hans Læsere og Modstandere delte med ham, selv om de ikke gjorde sig klart, hvad der laa i denne Ide. For Bruno stod det som en Modsigelse, at der ikke til den uendelige Aarsag skulde svare en uendelig Virkning. Naar Guddommen, der i sin oprindelige Enhed omfatter Alt, hvad der udfolder sig i Universet, er uendelig, maa Universet, som er den udfoldede Form for Guds Væsen, ogsaa være det. Ingen Kraft begrænser sig selv, og den uendelige Kraft har Intet, der kan begrænse den. Naar Guddommen opfattes som det Godes Princip, maa det da ikke antages, at den vil meddele Alt, hvad den formaar? Skulde den være misundelig eller karrig? Den uendelige Fuldkommenhed maa lægge sig for Dagen i uendeligt mange Væsener og Verdener. Det er ikke berettiget at tillægge Guddommen en Kraft eller en Mulighed, som ikke bliver til Virkelighed. Denne

Modsætning mellem Mulighed og Virkelighed gælder kun for endelige Væsener og tør ikke overføres paa Guddommen. Vi vilde da faa to Guder, en mulig og en virkelig eller virkende, i Modsætning til hinanden, og det vilde stride mod Guds Enhed og være blasfemisk. — Denne Blasfemi var Jacob Böhme, som vi allerede have set, ikke bange for. Hans religionsfilosofiske Spekulationer minde i flere Henseender om Brunos, lige som ogsaa den nye Verdensanskuelse spiller en Rolle med hos ham. Men det var det Ondes Problem, ikke Problemet om Verdenssammenhængen, som især beskæftigede Böhme. — Det religionsfilosofiske Bevis, som Bruno støtter sig til, er han iøvrigt ikke første Ophavsmand til. Det var, som han selv omtaler, allerede fremsat af PIETRO MANZOLI fra Ferrara, der under Navn af Palingenius udgav et latinsk Læredigt (*Zodiacus vitæ*, trykt i Lyon 1552), i hvilket Universets Uendelighed læres (se Digtets 12. Bog), med en lignende religiøs Motivering som Brunos, skønt Verdensbilledet iøvrigt tænkes paa den overleverede Maade med faste Sfærer; uden for den ottende Sfære forestiller Palingenius sig en ulegemlig og uendelig Lysverden. Det forringer ikke Brunos Originalitet, at han saaledes benytter tidligere Tænkere, her Palingenius, som paa andre Punkter Cusanus, Kopernikus og de gamle Atomikere (se LUCRETIUS: *De rerum natura* I, v. 944—1013). Overalt bringer han deres Tanker ud i en større Sammenhæng og gennemfører dem med større Konsekvens og paa en fyldigere Erfaringsbasis, end de havde formaaet.

For Bruno var det, som om han først aandede frit, da Universets Grænser havde udvidet sig for ham i det Uendelige, og da de faste Sfærer vare faldne bort. Der var ikke mere nogen Skranke for Aandens Flugt, intet »hertil og ikke videre«; og det snevre Fængsel, i hvilket den gamle Tro havde holdt Aanderne, maatte nu aabne sine Døre, og et nyt Livs rene Luft kunde indaandes af ham. Disse Tanker har han udtalt i nogle Sonetter foran Dialogen om »det uendelige Univers«. Det Billede af Virkeligheden, som hans Tanke havde arbejdet saa begejstret og ihærdigt paa at forme, fik for ham selv symbolsk Betydning. Den ydre Uendelighed blev for ham Sym-

bol paa den indre. Det er ikke al Symbolisme, der opbygges paa saa fast Grund.

c. *Filosofiske Grundtanker.*

Brunos Stordaad som Tænker er den Begrundelse, han ud fra vor Sansnings og Tænknings Natur giver af det nye Verdensbillede, og den Udvidelse af det, han samtidigt paaviser som nødvendig. Men i nøje Sammenhæng med denne hans Verdensanskuelse staa hans almindelige Grundtanker. hans Lære om de sidste Principer i Tilværelsen. Paa Grundlag af indgaaende Studium af Brunos latinske Skrifter og Sammenligning mellem dem og de italienske Skrifter har FELICE TOCCO søgt at vise, at der med Hensyn til Brunos filosofiske Grundopfattelse er at skelne mellem tre Stadier. Paa det første Stadium staar han Nyplatonikerne nær, idet han i Verden saa vel som i den menneskelige Erkendelse ser en Udstrømning af Guddommen. Dette Stadium repræsenteres især af Skriftet De umbris idearum (Ideernes Skygger). Paa det andet Stadium opfatter han Guddommen som den uendelige Substans, der bestaar under al Fænomenernes Skiften, som Enheden af alle Tilværelsens Modsætninger. Dette Stadium repræsenteres ved hans Hovedskrifter, de i London udgivne italienske Dialoger. Paa det tredie Stadium opfatter han det, der ligger til Grund for Fænomenerne, som en Uendelighed af Atomer eller Monader, uden dog derfor at opgive Tanken om den i Alt sig rørende Substans. I de i Frankfurt udgivne latinske Læredigte, især De minimo, fremtræder dette Stadium. Denne Opfattelse af Brunos filosofiske Udvikling i de sidste ti Aar (1582—1592), i hvilke han var paa fri Fod, kan jeg i det Hele slutte mig til, især naar der lægges tilstrækkelig Vægt paa, hvad Tocco udtaler, at Overgangene og Forskellene mellem disse Stadier ikke vare Bruno selv bevidste. I det Enkelte tror jeg, at flere Punkter maa opfattes noget anderledes end den utrættelige italienske Brunoforsker opfatter dem.

Bruno er begyndt som Platoniker. I en evig Ide, der er Et med Guddommens Væsen, har Alt sin sidste Grund. Det er

vor Erkendelses Opgave at hæve sig fra det Sanseliges forvirrede Mangfoldighed til den Enhed, der rører sig i Alt, selv om den højeste Erkendelse, vi kunne naa, kun er Afskygning af de guddommelige Ideer. Men paa et, og vistnok meget væsentligt Punkt, adskiller Bruno sig fra Platon. Medens Platon ved Ideer mener Almenbegreberne, det for de enkelte Fænomener Fælles, det Universelle, saa erklærer Bruno udtrykkeligt, at de Begreber, ved hvilke vi hæve os over Sansernes forvirrede Mangfoldighed, ikke ere en Trinrække af Almenbegreber (universalia logica), men Begreber, som udtrykke den reale Sammenhæng mellem Fænomenerne, saa at man i Stedet for en uformet Mangfoldighed af Dele faar en fast forbunden og formet Helhed, hvorved de enkelte Dele blive mere forstaaelige, end saa længe de holdes hver for sig, ligesom vi kun forstaa Haanden i dens Sammenhæng med Armen, Foden i dens Sammenhæng med Benet, Øjet i dets Sammenhæng med Hovedet. Den højeste Enhed, der stilles som Erkendelsens ideale Maal, er altsaa ikke en abstrakt Ide, men Principet for den reale, lovmæssige Sammenhæng, der ene giver de enkelte Fænomener Bestaaen og gør dem forstaaelige for os. Bruno fremsætter her en Tanke, som under forskellige Former strækker sig gennem hele den nyere Filosofis Historie. Medens den antike Filosofi især vender sin Opmærksomhed mod *Ideen* eller *Formen*, vender den moderne Filosofi især sin Opmærksomhed mod *Loven*. Tilværelsens lovmæssige Sammenhæng er det Grundfaktum, den vil gennemtænke og udtyde. Bruno rører kun ved denne Tanke i Skriftet om »Ideernes Skygger«. Han gaar ikke nærmere ind paa den, fordi hans Hovedinteresse er mnemoteknisk: han anbefaler i Hukommelsen at knytte Forestillingerne sammen paa samme Maade, som de tilsvarende Fænomener høre sammen i Realiteten, da denne Forbindelse baade gør Erindring og praktisk Anvendelse lettere. — Det bliver herved ikke vanskeligt at forstaa Brunos Overgang til den Opfattelse, han udvikler i de italienske Dialoger i nøje Sammenhæng med det nye Verdensbilledes Konsekvenser. Hvad han egentlig søger, er allerede paa hans første Stadium det indre Princip, som ligger til Grund for den reale Sammenhæng mellem de enkelte Ting saa vel

som for disse selv. Indad, ikke Udad eller Opad er hans Løsen fra først af.

I Dialogerne »om Aarsagen, Principet og Enheden« finde vi den fyldige Udvikling af Brunos Grundtanker. Den gennemgaaende Bestræbelse er at fatte Universet som et af indre Kræfter bevæget Hele, inden for hvilket Alt staar i nøje Sammenhæng, og som selv er Udfoldelsen af, hvad det uendelige Princip, som er den højeste Tanke, til hvilken vi kunne komme, indeholder i sig. Naar Bruno skelner mellem Aarsagen og Principet, mener han dermed, at den uendelige Enhed dels kan ses i sin Modsætning til det, der udspringer af den, — og da kalder Bruno den Aarsag, — dels som det, der rører sig i Fænomenernes Mangfoldighed, — og da kalder han den Principet eller Verdenssjælen. I hin første Form er den ikke tilgængelig for vor Tanke, men kun Genstand for Tro. Den sande Filosof og den troende Teolog adskille sig fra hinanden derved, at denne søger Guddommen uden for og over Naturen, hin i Naturen. Som det allerede ved Drøftelsen af Verdensbilledet viser sig, lægger Bruno stor Vægt paa, at den uendelige Aarsag maa have en uendelig Virkning. Men netop fordi Virkningen er uendelig, kan den ikke overskues, og den Erkendelse, der kan haves af Guddommen, selv naar denne betragtes som Princip (iboende Aarsag) eller Verdenssjæl, maa derfor altid blive ufuldkommen. At en Erkendelse i det Hele er mulig, grunder sig paa, at dette Princip rører sig i os lige saa vel som i alt Andet i Verden. Det nye Verdensbillede godtgør det Illusoriske i at søge Guddommens Sæde udenfor os, og belærer os om, at inderst inde i os, »i et inderligere Forhold til os, end vi staa til os selv« (di dentro piu che noi medesmi siamo dentro à noi), er den at søge. Guddommen er Sjælen i vor Sjæl, som den er Sjælen i den hele Natur.

Verdenssjælen er hos Bruno det Princip, der forbinder og ordner Alt i Naturen; gennem Rummet, der ikke er tomt, men et uendeligt Ætermedium, fremkalder den Vexelvirkning mellem de enkelte Ting. Lige som Rummet ikke udelukker Legemerne, men netop gør den anskuelige Sammenhæng mellem dem mulig, saaledes virker Verdenssjælen som Bærer af Verdensideerne

(mundus intelligibilis. De immenso VIII, 10 fr. De la causa ed. Lag. p. 267) ikke ude fra eller som noget for Tingene Fremmed, men netop som deres eget Væsens Lov. Det er en Kunstner, der inde fra udvikler og frembringer de Former, Naturfænomenerne antage: ikke en Aand, der ude fra sætter Verden i Bevægelse, men Bevægelsens indre Princip. Den virker i sin Helhed paa hvert enkelt Sted, i hver enkelt Del. Universet er ikke som Helhed i dets enkelte Dele; men i enhver af disse Dele rører Verdenssjælen sig som Helhed: Anima tota in toto et qvalibet totius parte![30]) Der rører sig en indre Bevægelsestrang, en Livskraft i enhver Ting, en Villie, som fører Tingene ad de Veje, der gøre Selvopholdelse mulig for dem. Det er denne indre Trang, der fører Jernet til Magneten, — der lader Vanddraaben saa vel som hele Jorden antage Kugleformen, som bedst holder Delene sammen. Dette indre Bevægelsesprincip, i hvilket Verdenssjælen kundgør sig i hvert enkelt Væsen i Verden, staar hos Bruno i Modsætning til de ydre bevægende Aander i den gamle Naturfilosofi, og betegner et Fremskridt, for saa vidt som det afviser ydre Aarsager, hvor de indre ere tilstrækkelige. Det forbereder til Opdagelsen af Inertiloven, som Bruno i sine astronomiske Dialoger antyder. Men det er tillige for ham, hvad der allerede er klart af det Anførte, et hensigtsmæssigt, teleologisk virkende Princip. Det fører med indre Nødvendighed til Opholdelse og Udvikling. Teleologi og Mekanik ere forenede i det. De forskellige Væsener og Verdener bevæges af det indre Princip paa en saadan Maade, at deres Bestaaen sikres og Verdenssystemerne ikke opløses i Utide. Forsynet og den virkende Kraft i Naturen (la provida natura) ere altsaa ikke forskellige, men Et og det Samme. I det latinske Læredigt De immenso (V, 3) viser Bruno nærmere, hvorledes denne Enhed af Teleologi og Mekanik fremtræder i Naturen. De Forbindelser af Elementerne, som ikke ere hensigtsmæssige, gaa hurtigt til Grunde: male adorta cito pereunt. Gennem stadig Tumlen (exagitatio) af Elementerne maa der da tilsidst fremkomme Forbindelser, som have Bestaaen og Levedygtighed i længere Tid. Paa denne Maade kan det forklares, at der kan dannes Verdenssystemer, der bestaa i Aarhundreder. Idet Bruno

ved denne mekaniske Forklaring slutter sig til Oldtidens Atomister, der — som det ses af Lucretius' Læredigt — havde lignende Ideer, er det dog hans bestemte Overbevisning, at et Forsyn ikke udelukkes derved: i den Tendens, der driver til stadigt nye, tilsidst sejrrige Forsøg, ser han Udtryk for en styrende Villie, sporer han en mens paterna cuncta moderans. Dette er karakteristisk for Brunos Forsøg paa at forene den platoniske Idealisme med en realistisk Naturopfattelse. Paa det første Stadium (i »Ideernes Skygger«) var det Natursammenhængen, i hvilken han fandt Ideen; her gaar han et Skridt videre og finder Ideen i selve Kampen for at bestaa. — Dog beholder Brunos Naturopfattelse ved sin Betonen af den indre Kraft en poetisk Karakter. Han nærmer sig paa enkelte Punkter til en rent naturvidenskabelig Betragtningsmaade, men hans Trang til overalt at genfinde de samme Motiver, som han kendte fra sig selv, hindrede ham i at gøre Skridtet fuldt ud. Han har udtalt Synsmaader, som kunne være af Interesse ogsaa *efterat* en mekanisk Naturvidenskab er grundlagt, men som ikke selv kunde føre til dens Grundlæggelse. Til de Punkter, hvor han nærmer sig den mekaniske Naturopfattelse, hører særligt hans Udtalelse om, at Bevægelse i Rummet er Principet for al Forandring. Det er den Tanke, paa hvilken den moderne Naturvidenskab hviler.

Et realistisk Præg faar Brunos Filosofi ved hans skarpe Polemik mod Platon og Aristoteles, der stillede Ideen eller Formen i Modsætning til Materien. Derved bleve disse fantastiske, og Materien nedværdiges til et rent passivt og ufrugtbart Princip. I Tilslutning til de ældre græske Naturfilosofer (maaske ogsaa paavirket af Paracelsus) udtaler Bruno Læren om Materiens Bestaaen. Af Frøet kommer Straa, af Straaet Ax, af Axet Brød, af Brødet Chylus, af Chylus Blod, af Blodet Sæd, af Sæden et Foster, af Fosteret et Menneske, af Mennesket et Lig, af Liget Jord! Der foregaar saaledes en stadig Metamorfose af Materien. Den bestaar under »Formernes« Skiften. Og de Former, den antager i de enkelte Tilfælde, faar den ikke ude fra, men af sit eget Skød. Kunsten frembringer Formerne ved at sammenføje eller opløse Stoffet; Naturen frembringer derimod sine Former

ved at udfolde, hvad der findes som Anlæg i den, ved at explicere, hvad der i Naturens oprindelige Princip er kompliceret. Langt fra at være noget Lavt og Ringe er Materien derfor et guddommeligt Væsen (cosa divina), Naturtingenes Ophav og Moder, ja er Et med selve Naturen. Bruno siger, at denne Betragtning af Materiens Betydning og Oprindelighed en Tid endog førte ham over imod den Opfattelse, at Formerne vare noget blot Ydre og Forsvindende i Naturen. Formodentlig har det været Telesios Naturfilosofi, der da har paavirket ham. Men han indsaa dog, at der maa være et oprindeligt Princip, hvorved Formerne finde deres Forklaring. Form og Stof, aktuel Virken og passiv Modtagen maa oprindeligt være forenede i det Væsen, der ligger til Grund for Alt. Den guddommelige Virken har ikke sit Stof udenfor sig og behøver heller ikke at sættes i Gang ude fra. Mulighed og Virkelighed falde her sammen, lige som Stof og Form, Passivitet og Aktivitet. Bruno skelner mellem to Slags Substans, som han snart kalder Form og Stof, snart aandelig og materiel Substans, og begge have evig Bestaaen. Verdenssjælen er baade den evige Form, der i sig indbefatter de enkelte opstaaende og forsvindende Former, og den uendelige Aand, der bestaar under de endelige Aanders Skiften. Besjælet og formet er Alt, hvad der existerer, i forskellige Grader og Arter, idetmindste efter Anlæg (secondo la sustanza), om ikke i virkelig Udvikling (secondo l'atto). Men begge Substanser ere dog for ham tilsidst kun én og samme Substans; de udspringe fra én Rod, ere at føre tilbage til ét Væsen. Der kan ikke antages flere Substanser i Verden, men kun *una originale et universale sustanza*, som ligger til Grund for alle de Forskelligheder, Tilværelsen frembyder. Ja, han erklærer endog, at det, der frembringer Forskellighederne i Tingene, ikke høre til Tingenes Væsen, men kun til deres sanselige Fremtræden. I den højeste Enhed, som er Erkendelsens Maal, skal altsaa Forskellen mellem Aand og Materie være overvunden saa vel som Forskellen mellem Form og Stof, Virken og Liden, Virkelighed og Mulighed [31]). Kort sagt, alle Modsætninger og Forskelle i Tilværelsen ere i det evige Væsen forbundne til Enhed og Overensstemmelse (unità et convenienza), uden at nogen Forandring i den ene

eller den anden Retning er mulig, og uden at Noget kan stille sig i Modsætning til det, lige saa lidt som Noget kan staa i Lighedsforhold til det, da der ikke er Andet end det. I dets evige Bestaaen falder Forskellen mellem Time, Dag, Aar og Aarhundrede bort, og lige saa blive Forskellene mellem de endelige Væsener indbyrdes, — mellem Myre og Menneske, mellem Menneske og Stjerne, — forsvindende i Forhold til det uendelige Væsen, som omfatter Alt. Men denne uendelige Enhed og Fylde kan vor Tanke derfor heller ikke fatte. Kun et *negativt* Begreb kunne vi danne os derom, idet vi stræbe at holde Forskelligheder og Modsætninger ude. Alt hvad vi begribe, forme vi som Enhed, men den absolute Enhed overgaar vor Evne. — Ved denne negative Teologi viser Bruno sig som Discipel af Cusanus, lige som i sin Lære om Erkendelsens Relativitet. Han stanser (De la causa. ed. Lagarde. p. 268) ved den Vanskelighed, hvorledes Guddommen kan være *baade* Mulighed *og* Virkelighed, naar den skal være en absolut Enhed. Han bestræber sig, lige som Cusanus, for at bringe Liv i Guddommens Begreb ved at tillægge det Mulighed og ikke blot den en Gang for alle afsluttede Virkelighed, men han tager denne Bestemmelse tilbage ved den mystiske Erklæring, at Mulighed og Virkelighed skulle være Et. Derved bryder tillige Dualismen frem i hans System; ti i den endelige Verden ere Mulighed og Virkelighed sondrede, og der bliver da en stærk Modsætning mellem denne endelige Verden og den evige Substans, hvor Modsætningen mellem Mulighed og Virkelighed ikke existerer. Dersom den evige Substans, som i sin Enhed (complicamente et totalmente) indbefatter alt Tilværelsens Indhold, er fuldkommen, hvilken Betydning har da den gennem Modsætningrenes Bølgegang og den stadige Overgang fra Mulighed til Virkelighed fremskridende Udfoldelsesproces? Kun naar man indrømmer en oprindelig Ufuldkommenhed eller Ufærdighed (den, som bestaar i *kun* at have Indholdet komplikativt, ikke ogsaa explikativt) eller — med Jakob Böhme — et Fald i Guddommen, kan den endelige Udvikling blive forenelig med Gudsideen. Det er Fortjenesten hos Böhme, at han klart har set det. Bruno svinger, uden ret selv at mærke det, mellem mystisk Skuen af Enheden

og begejstret Hengivelse til Mangfoldigheden. Dog er hans Tanke mest optagen af at spore den evige Enhed under den stadige Udvikling og gennem alle Modsætninger. Han henviser til en Række Erfaringsbekræftelser (verificationi) for sin Lære. Den stadige Omsætning af Materien i nye Former er Udtryk for den uendelige Enhed, der ikke kan realiseres udtømmende i nogen enkelt Form. Kun formedelst et fælles, til Grund liggende Princip kunne Modsætninger som Minimum og Maximum, svimlende Lykke og brat Undergang, Fødsel og Død, Kærlighed og Had, gaa over i hinanden. Gennem kontinuerlige Overgange staa den højeste Varmegrad og den højeste Kuldegrad i Forbindelse med hinanden, hvilket tyder paa, at ét eneste Princip ligger til Grund (en Betragtning, som Bruno retter imod Telesio). I det Hele maa den, der vil forstaa Naturens største Hemmeligheder, agte paa, hvorledes Modsætningerne i deres Minima og Maxima gaa over i hinanden. Overalt i Naturen virke Modsætningerne sammen, og ved nærmere Betragtning viser der sig stedse en fælles Grund, til hvilken de hver for sig føre tilbage. — Naar man lægger Mærke til den Maade, paa hvilken Bruno saaledes »verificerer« sin Lære om Modsætningernes Enhed, taber denne Lære Adskilligt af sin mystiske Karakter. Det er Kontinuiteten mellem Modsætningerne, ikke disses absolute Identitet, han godtgør. Derved faar hans Lære en realistisk Karakter, opfordrer til at søge alle Mellemled og Mellemaarsager og til at finde det Højeste i det, som gør deres Forbindelse og Samvirken mulig. Dette er ogsaa Betydningen af hans Lære om Verdenssjælen, lige som det var den samme Tanke, der kom frem allerede i Skriftet De umbris idearum. Denne hele Tankegang sætter ham i en optimistisk Stemning. Al Undergang, Opløsning, Misdannelse og Lidelse angaa ikke det, der har sand Bestaaen. De høre hjemme i den sanselige Verden, hvor Mulighed og Virkelighed ikke altid følges ad, og hvor Modsætningerne træde frem i skarp Strid. De forsvinde, naar Blikket rettes mod det evigt Bestaaende. Men de forsvinde tillige, naar man opfatter enhver Ting i sin individuelle Natur, efter den bestemte Maade, paa hvilken den udfylder en Plads i den store Sammenhæng, hvor selv det mindste Led har sin

Betydning: »Alt er fuldkomment, fordi det i sin egen Ejendommelighed (De imm. II, 12: in sua individuitate) er et Væsen, der ikke begrænses af noget Andet; dette er den indre Maalestok for Fuldkommenhed«. Og selv det, der i visse Henseender og for nogle Væsener er ondt, er for andre Væsener og i andre Henseender godt. For den, der vender sit Blik mod den hele Sammenhæng, opløser Spliden sig derfor i Harmoni. Naturen er som en Syngemester, der har mange Stemmer i sit Kor, men ogsaa formaar at faa dem til at klinge harmonisk sammen. — Dog er det kun, naar Brunos Tanker dvæler i disse høje Regioner, at han formaar at fastholde denne Harmoni. Hvor han fordyber sig i Livets faktiske Modsætninger, føler han dem saa stridende, at Grundstemningen bliver mere sammensat og faar en tragisk Karakter eller i hvert Tilfælde bærer Resignationens Præg. Fra denne Side opfatter han Tilværelsen i sit Skrift »om de heroiske Affekter«.

De Udtalelser af Bruno, i hvilke den individuelle Ejendommelighed sættes som Maalestok for Fuldkommenhed og de smaa Elementers Betydning for de store Resultater fremhæves, findes i Frankfurterskrifterne, altsaa i den sidste Gruppe af Værker, der efter FELICE TOCCOS Paavisning udtaler Brunos tredie Standpunkt. Her fjerner han sig endnu mere end i Londonerskrifterne fra den nyplatoniske Opgaaen i et overnaturligt Princip. Og medens han i Londonerskrifterne især betonede Sammenhængen og Vexelvirkningen, betoner han her især de enkelte Elementer, mellem hvilke Vexelvirkningen finder Sted. Det Individuelle fremhæves i sin Egenhed: der findes, paastaar han f. Ex., ikke to Ting, to Tilfælde, to Tider, som ere aldeles ens. Og disse Elementer, af hvilke Alt tilsidst bestaar, er det egentligt Substantielle. Hvad der fremstiller sig for vore Sanser som et Sammenhængende, bestaar af Smaalegemer, lige som Tallet bestaar af Enere. Atomet (eller Minimum eller Monas) er det, som ikke har nogen Del, og som selv er den første Del af et Fænomen. Inden for hvert Omraade maa vi gaa tilbage til disse konstituerende Elementer, som ere det, der ikke opløses, naar det hele Fænomen opløses. Et sammensat Væsen kan ikke være Substans. Bruno udtaler bestemt, at Delingen ikke kan

gaa i det Uendelige, og han bebrejder ikke blot Fysikerne, men ogsaa Matematikerne, at de antage en saadan uendelig Deling. Imidlertid er det ikke egentlig hans Mening at fastslaa absolute Atomer. Han tænker sig Atomer af forskellig Art, og Atomer af den ene Art kunne omslutte Atomer af en anden Art. Det er da klart, at Atombegrebet hos ham er et relativt Begreb. Af de to Led, hvoraf hans Definition af Minimum bestaar:

Est minimum, cujus pars nulla est, prima qvod est pars,

kan han egentlig kun fastholde det andet. Atomet er det første konstituerende Element, vi behøve til Forklaring af et sanseligt Fænomen; men der er ingen Grund til at slaa fast, at det selv ingen Dele har; at vi ikke tage Hensyn til dem er en anden Sag. Bruno bruger da ogsaa selv Begrebet Minimum om store Helheder: saaledes er Solen med hele sit Planetsystem et Minimum i Forhold til Universet. Ja, selv Universet kaldes en Monade. Og fremdeles: Minimum er ikke blot Stofdel, men virkende Kraft, Sjæl og Villie. Formaalet ligger anlagt i det — hvorved det bliver muligt at fastholde Enheden af Teleologi og Mekanisme. Ogsaa fra denne Side set skelner Bruno mellem Atomer (eller Minima eller Monader) af forskellige Grader: ogsaa Verdenssjælen, Gud selv, kaldes Monade. Denne Bestemmelse er nødvendig: ti hvad der ikke er ét, er ikke. Gud er Monadernes Monade, det vil sige, han er Væsenet i alle enkelte Væsener. Hermed siges det Samme, som naar Gud i de italienske Skrifter kaldtes Sjælen i Sjælene. Bruno har da ikke opgivet sin Grundtanke fra de tidligere Stadier om en eneste Substans, der rører sig i Alt. Selv om han har set Atombegrebets Nødvendighed for en exakt Naturopfattelse, anvender han det dog kun paa de materielle Fænomener, og det staar som et uløst Problem, hvorledes de individuelle sjælelige Væsener forholde sig til den aandelige Substans, hvis enkelte Former de ere[32]). Af hans Interesse for den gamle Lære om Sjælevandringen kunde man slutte, at han antog, at de individuelle Sjæle efter Døden gik over i nye Legemer. Men denne fantastiske Forestilling har han dog ikke for Alvor hyldet. Han er stanset ved den Tanke, at den aandelige Substans lige saa vel som den materielle be-

staar under stadigt skiftende Former, men de nye Former behøve ikke at være identiske med de tidligere. Han lægger stor Vægt paa Trangen til Fortsættelse af Livet og til stadig Udvikling; og denne Trang skuffes ikke, mener han, selv om det er en Illusion, naar vi tro at vide Besked om den Existensform, til hvilken vi gaa over[33]. —

Ved Siden af mange Ideer, ved hvilke Digteren faar Overhaand over Tænkeren, og ved Siden af mange allegoriserende og vilkaarlige Spekulationer (især i Skriftet De monade), som vi her ikke have fremdraget, fordi de ikke mere have nogen Interesse, frembyder Brunos Filosofi et for hans Tid mærkeligt Forsøg paa at forene en ideal Grundopfattelse med den videnskabelige Verdensanskuelse. Vel kendte Bruno ikke den exakte Begrundelse af denne Verdensanskuelse, som først Galilei og Kepler bragte; men han har i flere af sine Tanker nærmet sig dem.

d. Erkendelseslære.

Den Bestræbelse, som hersker hos Bruno, er at komme til at kende Naturen. Og det er for ham at komme til at kende Guddommen. Et Fremskridt i Naturerkendelse er for ham som en Aabenbaring. Deraf hans Begejstring over Kopernikus og Tyge Brahe og hans Iver for at gennemtænke Konsekvenserne af deres Opdagelser. Tænkningen, Fornuften er for ham kun Midlet til at finde Naturens Væsen; den maa ikke stille sig selv og sine Former i Stedet for Naturen. Det er hans Anke mod Platon og Aristoteles, at de have opstillet logiske Forskelligheder, Tankemodsætninger og Distinktioner, som om det var reale Modsætninger i Naturens eget Væsen. Det er, som han flere Gange udtaler, Grundlaget for al »naturlig og guddommelig Erkendelse« at skelne mellem logisk Modsætning og real Enhed, saa at man ikke — som Aristoteles f. Ex. gør ved sin Distinktion mellem Form og Stof — deler med Fornuften, hvad der er udelt efter Naturen og Sandheden. Fornuften skal rette sig efter Naturen, Naturen ikke efter Fornuften. Det er navnlig efter Brunos Opfattelse rent vilkaarligt, naar man mener, at i Naturen ere Modsætningerne lige saa skarpt sondrede som i

vor Tænkning. I Naturen selv gaa Modsætningerne jo netop over i hinanden og vise sig derved nær beslægtede, medens de i et logisk System stilles saa fjernt fra hinanden som muligt.

Ogsaa for den sanselige Erkendelses Vedkommende indskærper Bruno den kritiske Sondren mellem, hvad der kun tilhører vor Erkendelsesvirksomhed og hvad der tilhører Naturen. Især paa hans sidste Stadium, hvor den atomistiske Vending i hans Synsmaade gav særlig Anledning dertil, kommer denne Sondren frem. I Skriftet De minimo, hvor Atomlæren opstilles, læres, at de Minima (Atomer eller Monader), som ere det egentlige Reale, ikke selv mærkes som saadanne. Det er altsaa kun ved deres forenede Virken, at Sansningen opstaar. Til de Forskelligheder, vore Fornemmelser frembyde, behøver der altsaa ikke at svare lige saa store Forskelligheder mellem de fysiske Elementer. Dog vil Bruno ikke gaa saa vidt kun at antage én ensartet Materie (communis materia), fordi det da vilde være vanskeligt at forstaa, hvorledes Forskellighederne for Sansningen kunde opstaa. At Lyset, det Flydende og det Tørre (Atomerne) skulde bestaa af en og samme Materie, kan han ikke tænke sig. Det hænger sammen med, at hans Atomistik kun gælder for den »tørre« eller faste Materie (materia arida), ikke for Lyset og for det Ætherfludium, der bringer Forbindelse til Veje mellem Smaalegemerne. Han ser ikke, at Vanskeligheden ved at forstaa Fornemmelsesforskellighedernes Opstaaen dog i hvert Tilfælde maa frembyde sig for den »tørre« Materies Vedkommende, til hvilken jo forskellige Fornemmelseskvaliteter svare. Han nærmer sig Principet om Sansekvaliteternes Subjektivitet, men han antager det ikke helt. Kun hvad de til Fornemmelserne knyttede Følelseselementer angaar, lærer han, at de blot have subjektiv og relativ Betydning. Deres Gyldighed beror paa det opfattende Subjekt, hvis Vurdering de udtrykke. De gælde *ex latere potentiarum*, ikke *ex latere objectorum*. (De minimo. ed. 1591. p. 59). Den samme Betragtning kan til Dels anvendes paa de moralske og æstetiske Begreber; dog fastholder Bruno, at der gives noget i og for sig (simpliciter) Godt, som det er Tænkningens Sag at finde, idet den forlader det begrænsede menneskelige Synspunkt. Det Gode kan, mener

han, bestemmes saaledes, at det ikke blot udtrykker et Forhold til den menneskelige Natur (ad speciem humanam contractum). Konsekvensen af Brunos Naturopfattelse synes dog at maatte være den, at lige saa lidt som der i Universet er nogen absolut Stedbestemmelse — det vil sige nogen Stedbestemmelse uden Relation — mulig, lige saa lidt er moralsk eller æstetisk Vurdering mulig uden i Relation til et bestemt subjektivt Grundlag. Paa dette Punkt er Bruno endnu ikke Kopernikaner,

Og det hænger sammen med, at han ikke kan opgive den Forudsætning, at selve vor Erkendelse dog i sig udtrykker Tilværelsens inderste Natur og er et Vidnesbyrd om den. Det er, siger han, en og samme Skala, ad hvilken Naturen i sin Frembringen stiger ned til de enkelte Ting, og ad hvilken vi i vor Erkendelse stige op til de almindelige Love. Naturens Frembringen er en Udfoldelse, en Explikation; vor Erkendelse er en Sammenfatten, en Komplikation. De to Processer svare ganske til hinanden. At forstaa Noget er at give det et forkortet, simplificeret Udtryk. Al Erkendelse er en Simplificeren, fordi den søger Enhed — og deraf, siger Bruno, ses tydeligt, at Tingenes Væsen bestaar i Enheden! — Det er klart, at han her selv overfører sin Tankeform paa selve Tilværelsen, kun at det ikke er Distinktionsformen, men Enhedsformen. Denne antager han for mere væsentlig end hin. Ingen af dem kan dog undværes. Her ligger et stort Problem, som først blev optaget langt senere.

Erkendelsens højeste Genstand betegner for Bruno tillige dens Grænse. Den absolute Enhed er utilgængelig for vor diskursive og distingverende Tænken. Vi kunne ikke forme noget Begreb, som kan udtrykke den. Den er Troens Genstand. Kun som aabenbaret i Naturen, som Verdenssjæl, er den Genstand for Filosofien. Og dog — ogsaa Verdenssjælen, Gud som Sjælen i Naturen, Væsenet i alle Væsener, skal jo være hævet over alle Modsætninger (mellem Form og Stof, Virkelighed og Mulighed, Aand og Materie o. s. v.)! Ogsaa den maa da unddrage sig Erkendelsen. — Medens Nicolaus a Cusa, af hvem Bruno her er stærkt paavirket, paa dette Punkt svinger over i positiv Teologi, og stedse mere, jo ældre han bliver, stanser

Bruno kun et Øjeblik for at udtale, at »de dybeste og guddommeligste Teologer« have lært, at Gud æres og elskes mere ved Tavshed end ved Tale, og for at prise den negative Teologis Fortrin for den skolastiske, — og derefter vender han igen tilbage til Naturen. Den Erkendelsesstige, han bygger, naar ikke helt op, og Bruno selv befinder sig ogsaa bedst midt paa Stigen, hvor de Stræbendes Plads er.

Den positive Teologi har efter Bruno kun praktisk, ikke teoretisk Betydning. Det nye astronomiske System, han kæmpede for, og som mødte saa stor Modstand fra de Bibeltroendes Side, forsvarede han (lige som senere Galilei og Kepler) med, »at de hellige Bøger ikke handle om Beviser og Spekulationer angaaende de naturlige Ting, som om det var Videnskab, det drejede sig om, men derimod til Bedste for vor Aand og vort Hjerte ville lede den moralske Handlen ved deres Bud«. Derfor maatte de, tilføjer han, tale et Sprog, som Alle forstaa. Hermed vilde han stoppe Munden paa en eller anden »utaalmodig og strix Rabbiner«. Selv er han overbevist om, at den nye Filosofi, han lærer, vil støtte den sande Religion langt mere end nogen anden Filosofi ved at lære, at Tilværelsen er uendelig som dens Aarsag, og at der trods al Omskiften ingen absolut Undergang finder Sted. Denne Udtalelse (Cena. p. 169—173) indeholder den tydeligste Fremstilling af Brunos Forhold til den positive Religion, som findes. Andre Steder (De l'infin p. 318. De gl' her. fur. p. 619) udtaler han sig mere aandsaristokratisk, som naar han siger, at Troen er for de raa Mennesker, som skulle regeres, men Tænkningen for de kontemplative Naturer, der forstaa at styre baade sig selv og de Andre. Det er intet Under, at Forholdet maatte frembyde forskellige Sider for ham, især under den heftige Kamp, han havde at føre mod Fordomme, der støttede sig til religiøse Forestillinger. — Hvor han lejlighedsvis angriber eller sigter til Kristendommen, er det mere Protestantismen end Katolicismen, der maa holde for. Og det vist netop, fordi han frygter for, at den positive Religions gavnlige praktiske Følger skal gaa tabt ved Protestantismen (især ved Kalvinismen), der fremkalder et oprørsk Sindelag, Strid mellem Nærbeslægtede, Borgerkrig og evindelig dogmatisk Polemik.

Enhver Pedant sidder jo inde med sin Katekisme, som han pønser paa at udgive, om han ikke allerede har udgivet den, og som han forlanger, at alle Andre skulle rette sig efter. Hvad der ikke mindst støder Bruno, er Protestanternes Lovprisning af Troen i Modsætning til Gerningen. Den aabner Vejen for Barbari, mener han. Den fører til, at man tilegner sig og forbruger, hvad Forfædrene have stiftet, uden at forøge det. Hospitaler og Fattighjem, Skoler og Universiteter skyldes ikke den nye, men den gamle Kirke, og det er uberettiget, naar disse Gerningens Forkætrere tilegne sig dem. I Stedet for at reformere tage de netop det Gode bort af Religionen. Disse Udtalelser (i Spaccio p. 446 f. 466 f.) ere aabenbart fremgaaede af Brunos Erfaringer i Genf, Frankrig og England. De nye Livsspirer i den protestantiske Aand har han ikke faaet Øje for, og det var vel ogsaa midt i Gæringen og under de gensidige Forkætrelser vanskeligt at faa Øje derfor. Hans Sympati er aabenbart paa den gamle Kirkes Side, og man forstaar, at han følte sig hjemløs. Saa frit hans Tanke bevægede sig i det uendelige Verdensrum, saa vanskeligt havde den ved at finde sig til Rette i den brogede, menneskelige Verden. Han saa ikke, at Protestantismen var en Kopernikanisme paa det aandelige Omraade: at den vilde gøre hver Enkelt til et Verdensmidtpunkt. De protestantiske Teologers Fanatisme og Pedanteri gjorde ham blind for den Frigørelsesproces, som her var indledet. Ganske vist ogsaa kun indledet.

I sine symboliserende Skrifter (Spaccio og Cabala) satiriserer Bruno over flere dogmatiske Forestillinger, saaledes over Inkarnationen og Transsubstantiationen. Det var jo netop dette, der fældede ham, hvor meget han end paastod, at han i sin Filosofi fik den sande Religions Synspunkter frem. Interessant er det at se, hvilken bestemt Forskel han gør mellem den dogmatiske Forestilling om Kristus og den historiske Kristus. I »Spaccio«, hvor Stjernebillederne skulle reformeres, kommer ogsaa Kentauren Keiron under Behandling. Spotteguden Momus siger adskillige Vittigheder i Anledning af hans dobbelte Natur, der dog skal udgøre én Person, men han faar Ordre til smukt at tage Forstanden fangen. Zeus mindes, at denne Keiron,

medens han levede paa Jorden, var det retfærdigste Menneske, at han lærte Menneskene Lægekunsten og Tonekunsten og viste dem Vejen opad til Stjernerne. Derfor forjages han ikke fra Himlen, men faar sin Plads ved Altaret som dettes eneste Præst. Dette Træk er oplysende med Hensyn til Brunos Forhold til Kristendommen. At det ikke betød noget i Kardinal Bellarmins Øjne, forstaar sig af sig selv.

e. *Etiske Ideer.*

En sammenhængende Etik har Bruno ikke givet, skønt han (i Fortalen til Spaccio) siger, at det er hans Agt at give en Moralfilosofi, »grundet paa det indre Lys«. Vi møde atter her »det naturlige Lys«, som i det 16. Aarhundrede blev draget frem i sin Selvstændighed. Denne Plan kom Bruno ikke til at udføre. Derimod har han givet hvad han kalder »Præludier« i to symboliserende Skrifter: Spaccio (Fordrivelsen af det triumferende Dyr) og De gl' heroici furori (Om de heroiske Affekter).

Disse to Skrifter staa, skønt de ere udkomne kort efter hinanden, i en vis indbyrdes Modsætning. Spaccio er mere optimistisk, mere rettet mod det menneskelige Liv i dets Helhed, særligt mod dets sociale Liv. Skriftet om de heroiske Affekter fører os derimod ind i den indre Kamp og Modsætning i det enkelte stræbende Individ; Smerten ved den stadige Stræben betones, skønt den netop ses som Vidnesbyrd om, at man stiller ideale Fordringer; det er den Enkeltes, ikke Samfundets og Slægtens Stræben, der skildres. Det sidste Skrift er Etik for de faa Udvalgte, hvis indre Liv gaar i Dybden og Højden; det første for Alle.

I Spaccio er Rammen den, at Zeus, hvorved ikke menes den højeste Guddom, men Enhver af os, for saa vidt der er guddommelige Kræfter i ham, fatter den Beslutning at reformere Himlen. Han siger til Guderne: Vore skandaløse Historier staa at læse i Stjernebillederne. Lad os nu vende tilbage til Retfærdigheden, det vil sige, til os selv. Lad os reformere den indre Verden, saa vil ogsaa den ydre blive reformeret. —

Og denne Reformation skildres nu i den Form, at Stjernebillederne faa nye Navne, idet de forskellige Dyder indtage de mere eller mindre tvetydige Gude- og Dyreskikkelsers Plads. Ved Drøftelsen af, hvilke Dyder der skulde repræsenteres paa Himlen, faar Bruno Lejlighed til at foretage en »Omvurdering af Værdierne« (for at bruge et moderne Udtryk). Fremstillingen heraf er meget vidtløftig, men har adskillige interessante Episoder. Der er her kun Anledning til at dvæle ved et Par karakteristiske Træk.

Paa første og højeste Plads i den nye Ordning sættes Sandheden, ti den raader for Alt, og den bestemmer enhver Tings Plads; af den afhænger alle Ting. Hvis man vil tænke sig Noget, der kunde overgaa Sandheden og bestemme dens Gyldighed, saa vilde dette Noget netop være den egentlige Sandhed! Altsaa kan Intet gaa forud for Sandheden. Den attraas af Mange, men skues kun af Faa. Den bekæmpes ofte, men trænger dog ikke til Forsvar; den voxer netop, jo mere den bestrides. — Denne Værdsættelse hænger aabenbart sammen med Brunos Kamp for den nye Verdensanskuelse og med hans Overbevisning om, at de nye Ideer ville udvide Blikket og forædle Sindet.

I Brunos Verdensanskuelse spiller Modsætningernes nødvendige Sammenhæng og Overgang i hinanden en stor Rolle. Den samme Lov finder han paa Sjælelivets, navnlig paa Følelsens Omraade. Hvis der ingen Forandring gaves, vilde der ingen Lyst kunne føles. Enhver Lystfølelse bestaar i en Overgang, en Bevægelse. Og Lysten forudsætter Ulysten som sin Baggrund. Derfor ingen Lyst uden iblandet Sorg. Denne Modsætningernes Slægtskab er det, der gør Angeren mulig. Det afføder Trangen til et højere Livstrin end det, man hidtil har staaet paa. Det er i Kraft heraf, at Zeus beslutter at reformere sig selv og hele Gudeverdenen. Under alle Omskiftelser bebestaar kun Sandheden, og det er i dens Lys, Reformen skal finde Sted. Det er jo de to Tanker, Bruno (lige som i Oldtiden Heraklit) stadigt fastholder: alle Tings Svingning gennem Modsætninger og Verdenslovens Evighed under al Omskiften. Derved forstaas, hvorledes baade Sandheden og Angeren faa en

Plads i hans Etik. Angeren skal indtage Svanens Plads i den nye Ordning. Som Svanen dukker den op af Floder og Sumpe og stræber efter ved Renselse at naa den skinnende Renhed. Den bestaar i et Mishag ved den nærværende Tilstand, Sorg over at have fundet Tilfredsstillelse ved den, og Trang til fra de lavere Regioner at hæve sig op ad mod Solen. Skønt Vildfarelsen er dens Fader og Uretten dens Moder, saa har den dog guddommelig Natur i sig; den er som Rosen, der plukkes mellem Torne, eller som den lysende Gnist, der farer ud af den mørke Flint. —

Blandt dem, der søge Plads paa Himlen ved den nye Ordning, er ogsaa Friheden for Arbejde (ocio). Den priser Menneskeslægtens lykkelige Barndomstid, da den ikke behøvede at arbejde og var fri for alle Bekymringer og for Bestræbelsens Uro, og da der hverken var Ulykke eller Last og Synd. Men til denne Lovprisning af Guldalderen svarer Zeus, at Mennesket har Haand og Tanke for at bruge dem, og at det er dets Opgave ikke blot at følge Naturens Indskydelser, men at frembringe en anden Natur, en højere Ordning ved sin Aands Kraft og Frihed, uden hvilken det ikke kan opretholde sin Værdighed som Jordens Gud. I Guldalderen med dens Frihed for Arbejde vare Menneskene ikke mere dydige, end Dyrene nu ere, ja, de vare maaske endnu mere sløve end disse. Nød og Trang have frembragt Industrien, skærpet Tanken og ført til Opdagelse af Kunsten, og saaledes udvikles der fra Dag til Dag under Fornødenhedernes Tryk stedse nye og vidunderlige Opfindelser af den menneskelige Aands Dyb. Derved fjerner den sig fra det Dyriske og nærmer sig til det Guddommelige. Uretfærdighed og Ondskab voxe samtidigt, det er sandt. Men i den dyriske Tilstand mangle Dyderne saa vel som Lasterne; ti man maa ikke forvexle Dyd med Fraværelsen af Last. Selvbeherskelse er kun til Stede, hvor der er Modstand at overvinde; ellers bliver dyrisk Sløvhed en Dyd. Kyskheden er ingen Dyd hos en kold og sløv Natur. I Nordevropa er den derfor neppe Dyd; men i Frankrig, endnu mere i Italien, allermest i Libyen. — Resultatet bliver, at Friheden for Arbejde kun kan anerkendes som nødvendig Modsætning til Arbejdet (ocio — negocio). Arbejde og

Hvile bør danne en naturlig Rytme. For en højbaaren Aand vil Friheden for Arbejde være det største Besvær, naar den ikke kommer som Afløsning af anstrengt Virksomhed. —

Ogsaa i Skriftet om de heroiske Affekter lægges der Vægt paa, at da Tilværelsen er sammensat af store Modsætninger, maa Følelseslivet hos dem, der ikke ere dyrisk bornerede, være af sammensat Beskaffenhed, og dette gøres til en Maalestok for Følelsens Udvikling. Den Dumme holder sig til den nærværende Tilstand uden at tænke paa hvad der gaar forud og følger efter, paa det Modsatte, som dog ligger saa nær, paa det Fraværende, der dog altid er en Mulighed. Hans Glæde kan derfor være uden Bekymring, uden Frygt og uden Anger. Uvidenheden er Moder til den sanselige Lyksalighed og det dyriske Paradis. Hvo som øger sin Viden, øger sin Smerte. Ved stigende Viden ser man flere Muligheder, stiller sig et højere Maal, — og det bliver da saa meget des vanskeligere at naa det. Den heroiske Affekt opstaar, naar man ikke lader sig afholde fra at hige mod et højt Maal, fordi der er Smerte og Fare forbundet med denne Stræben. Sommerfuglen, som tiltrækkes af Lyset, véd ikke, at det er Døden; det heroiske Menneske véd det, og søger dog Lyset, fordi det véd, at Smerte og Fare kun ere Onder for den begrænsede og sanselige Betragtning, ikke sete fra Evighedens Synspunkt (ne l'occhio de l'eternitade). Det er endog en Nødvendighed, at der ved al højere Stræben maa følge en Ulyst med, da Maalet stedse højner sig, jo længere man kommer frem. Man gaar sorgløs i Baaden for at begynde Farten — og snart er man ude paa det uendelige Hav, som overvælder Sans og Tanke. Jo længere man naar, des mere ser man, at absolut Tilfredsstillelse er umulig. Man opdager, at dens Genstand er uendelig, og derved kommer der Strid og Uro i den endelige Natur. Men man føler da Tilfredsstillelse ved, at den ædle Ild er tændt, selv om der er Smerte forbunden med den. Det er en højere Form for Selvopholdelse, der fører til at fortsætte den ideale Stræben trods den ophævede Harmoni. Hvad der binder Villien (vinculum voluntatis), er paa alle Trin en Kærlighed, men denne Kærlighed kan angaa Noget, der ligger højt ud over Individets endelige Existens.

— Denne hele Tankegang har ikke blot Interesse ved at indeholde Svar paa Indvendinger, man ofte lige til den nyeste Tid har rettet mod den Etik, der benytter Lykke eller Velfærd som Maalestok, men ogsaa ved den Modsætning, i hvilken Bruno her staar baade til den antike og den middelalderlige Opfattelse. Det at stedes i Modsætningernes Strid og være ude paa den uendelige Stræbens Ocean er for Bruno det Højeste. Det medfører en Rigdom og Fylde i det indre Liv, som han ikke kan tænke sig, at nogen som helst hvilende Tilstand, der kunde opnaas, vilde føre med sig. Saa meget end Skriftet om de heroiske Affekter minder om Platon og Plotin, til hvilke han selv henviser, saa karakteriserer det dog netop Bruno som moderne Tænker. Han er her Forgænger for Lessings og Kants Ide om den evige Stræben som det Højeste, lige som hans Stilling til Forestillingen om Guldalderen ogsaa minder om en senere Tids kulturhistoriske Opfattelse. Som i sin Verdensopfattelse arbejder han ogsaa i sine etiske Ideer med vid Horizont — og med den Forestilling, at den stedse kan blive videre.

14. TOMMASO CAMPANELLA.

Som Bruno var ogsaa Campanella en Munk, der kom i Beroring med Tidens nye Tanker og havde et modtageligt Sind for dem. Men han hører allerede Reaktionen til. Med Renaissancefilosoferne fordrer han, at der skal komme en ny Videnskab og en ny Filosofi, fordi Naturens Bog nu er aabnet som ingensinde for. Men han har tillige en anden Grund til sin Fordring, den nemlig, at den gamle Filosofi er hedensk. Det var umuligt, mente han, at forene den aristoteliske Filosofi med Kirkens Tro, skønt man jo i Middelalderen havde anset det for muligt. En ny Naturlære og en ny Statslære, en hel ny Filosofi maa grundes, for at Kirken kan bestaa, og for at den ikke overfor de nye Folk i de andre Verdensdele skal skamme sig ved at komme med en Kultur, der ikke er frembragt inden for Kirken selv. Renaissancetænkerens dristige Forhaabninger ere hos Campanella forenede med den troende Katoliks Ydmyghed overfor Kirken. Han negter, at Bruno blev brændt for sine

videnskabelige Antagelsers Skyld; han opfordrer i sit Forsvarsskrift for Galilei Kirken til at lade den paa Erfaring grundede Forsken gaa sin frie Gang, da Naturens Bog, naar den bliver grundigt studeret, nok vil stemme med den hellige Skrift. Men da Kirken fordømmer den nye Astronomi i Galileis Lære, bøjer han sig. Det er ham vel ogsaa en Tilfredsstillelse, at han nu ikke behøver at opgive den Naturopfattelse, han havde lært af Telesio og udtalt i sine tidligere Skrifter. Ved sit Forsøg paa at opstille en anden Filosofi end den skolastiske, paadrager han sig alligevel et bittert Fjendskab, der sandsynligvis var medvirkende Aarsag til hans lange Fangenskab. Der er noget Tragisk i hans Skikkelse, idet hans Kamp mod Skolastiken af Magthaverne i Kirke og Stat betragtes med Uvillie, fordi de nu havde lært at frygte for enhver Forandring i det Overleverede. Al hans Begejstring for Kirkens Sag hjalp ham ikke. Heller ikke i sit Indre formaaede han at sejre over Fortidens Kræfter. Der er betydningsfulde Tanker, der arbejde sig frem hos ham; men de indklædes i skolastiske og mystiske Former; og da han var naaet til at faa dem frem, vare de allerede ad anden Vej, i klarere Form og i bedre Sammenhæng med Tidens Videnskab udtalte af Descartes.

Campanella er født i Stilo i Calabrien i Aaret 1568. Hans Fornavn var Giovan, som han ombyttede med Tommaso, da han fjorten Aar gammel traadte ind i Dominikanerordenen. Det var efter hans eget Udsagn ikke blot religiøs Trang, men maaske nok saa meget Haab om i Klosteret bedre at kunne dyrke sine Studier, der førte ham til at foretage dette Skridt. Ved sin Iver og sin Skarpsindighed vakte han snart Opmærksomhed og Frygt hos Munkene. Han angreb den aristoteliske Filosofi med saa gode Argumenter, at man mente, han ikke var kommen til dem ad naturlig Vej, og hans Hang til de »hemmelige Videnskaber« kunde bestyrke denne Mening. Telesios Naturfilosofi vakte hans Begejstring, og det var ham en Sorg, at han ikke fik Lov at besøge den gamle Tænker; først da Telesio laa paa Ligbaaren, fik han ham at se. I væsentlige Punkter følger han den telesianske Filosofi, som hvis ivrige Forsvarer han optraadte. For at unddrage sig de Fjendskaber, han havde vakt, rejste han til

Rom og derfra til Florents og Padua. Det lykkedes ham ikke at opnaa en Lærestol, fra hvilken han kunde forkynde sine Ideer. Man var betænkelig ved den nye Lære. Hans Manuskripter blev ham endog frastjaalne, — og han gensaa dem først, da han paa Hjemvejen fra Norditalien maatte møde for Inkvisitionen i Rom. Han synes dog at være sluppen nogenlunde let fra den Prøvelse, han her blev underkastet. En haardere forestod ham i hans Hjemstavn. Under den herskende Gæring i Sindene og Utilfredsheden med det spanske Regimente udbrød der Uroligheder i Calabrien. Campanella, der allerede ved sin filosofiske Opposition havde henledet Opmærksomheden paa sig, maatte blive Genstand for Mistanke ved de socialistiske Ideer, han tidligt kom ind paa, og ikke mindre ved den Maade, paa hvilken han af Naturens og Tidernes Tegn troede at kunne forudsige store Omvæltninger i Aaret 1600. Han blev beskyldt for statsfjendtlige Planer og for Kætteri, blev gentagne Gange underkastet den forfærdeligste Tortur og holdt i Fængsel i 27 Aar. Den bedste Tid af hans Liv gik hen paa denne Maade. Den kraftige Mands Begejstring kuedes dog ikke. I Fængslet digtede og tænkte han, og da han fik sit underjordiske Hul ombyttet med et bedre Opholdssted, hengav han sig til ivrige Studier. Hans Manuskripter besørgedes trykte af Venner, der besøgte ham. Tilsidst blev han dog fri ved at blive udlevet til Rom. Paven beskyttede ham og lod ham flygte til Frankrig, hvor han levede sine sidste Aar i Ro, med en Understøttelse af den franske Regering. Han døde 1639, to Aar efter at Descartes' første epokegørende Skrift var udkommet.

Campanella vil en Filosofi, der gaar ud fra Erfaringen. Derfor begejstredes han af Telesios Program og oversaa den ufuldkomne Maade, paa hvilken dette Program var fyldestgjort. Derfor interesserede han sig ogsaa levende for Tyge Brahes og Galileis Iagttagelser og var, som allerede berørt, en Tid vaklende i sin Anskuelse af Universet. Hvis Galilei har Ret i sine Slutninger, sagde han, maa vi filosofere paa en ny Maade. Og da Galilei stedse støtter sig til Iagttagelser, kan man kun gendrive ham med andre Iagttagelser. Det ligger Campanella som Katolik meget paa Hjerte, at Kirken ikke udsætter sig for Spot ved

at fordømme den nye Lære. Derfor skrev han i Fængslet sin *Apologia pro Galileo*, som en af hans Venner besørgede trykt i Frankfurt 1622. Men Kirken vilde (som vi senere ville faa Lejlighed til udførligere at omtale) ikke gaa den Vej, Campanella saa indtrængende opfordrede til at slaa ind paa: at lade Naturens Bog og Aabenbaringens Bog blive fortolkede hver efter sine Regler, i den Overbevisning, at de nok tilsidst vilde stemme overens. især naar man fastholder, at Bibelen ganske naturligt holder sig til den sanselige og populære Verdensopfattelse. Da saa Dommen over Galilei kom, var Campanella saa ivrig Katolik og tillige saa ivrig Telesianer, at han bøjede sig for den [34]). Kun forkastede han i Henhold til Tyges og Galileis Undersøgelser de faste Sfærer. Lige som Telesio antog han to mod hinanden kæmpende Verdenskræfter, den udvidende (Varmen) og den sammentrængende (Kulden), og den første havde sin Kilde i Solen (som centrum amoris), den anden i Jorden (som centrum odii). Solen med de andre Stjerner som sine Hjælpere bevæger sig om Jorden.

Campanellas Naturopfattelse har lige som Telesios en animistisk Karakter, idet han mener, at Tingenes Vexelvirkning og især de modsatte Kræfters gensidige Tiltrækning vare utænkelige, naar de ikke vare besjælede. For at kunne virke paa hinanden, maa de mærke hinanden. Han gentager Telesios Argumenter med nærmere Udførelse. Af størst Interesse er den Betragtning, at Fornemmelse ikke kan opstaa af Elementernes Samvirken, da en saadan helt ny Evnes eller Egenskabs Opstaaen vilde være en Skabelse af Intet. I Oldtiden var der (hos Lucretius) dertil svaret, at Naturen dog frembyder saa mange Exempler paa, at Produktet har andre Egenskaber end de frembringende Elementer. Men Campanella gensvarer, at i alle saadanne Tilfælde er det ogsaa for os en Frembringelse af Intet, da vi ikke forstaa, hvad det er i Elementerne, der indeholder Muligheden af den nye Egenskab. At Fornemmelse opstaar af materielle Elementer, er altsaa ligesaa vel en Skabelse af Intet, som at det Legemlige opstaar af det Ulegemlige. Det i Elementerne, der indeholder Muligheden af den nye Egenskab, maa være væsensbeslægtet (ejusdem rationis) med den, uden at

denne derfor behøver at præexistere paa samme Maade, som den fremtræder i Resultatet (eodem modo qvo nunc). — Opfattet paa denne Maade har Ideen om alle Tings Besjæling en Betydning, der er aldeles uafhængig af Animismen og netop først kommer til sin Ret, naar Animismen giver Plads for den mekaniske Naturforklaring. — Det er dog kun den sanselige eller legemlige Sjæl, Campanella paa denne Maade vil sætte i Forbindelse med den øvrige Natur. Den højere, aandelige Del af Sjælen antager han skabt af Intet, lige som Telesio antog.

Campanellos Naturfilosofi udvikler sig, lige som Brunos, til en hel Metafysik, som igen sættes i Forbindelse med religiøse Ideer. Alt, som er, fremtræder som Kraft (potestas), Viden (sapientia) og Drift (amor). — At være er først og fremmest at evne, at formaa at gøre sig gældende. I sin højeste uendelige Grad og Form findes Kraften i Guddommen, begrænset hos ethvert endeligt Væsen, hos hvem Værens Fylde stedse er indskrænket i større eller mindre Grad ved Ikke-Væren: der er Intet, som Gud ikke er; med sit Væsen, ikke ved ydre Paavirken (essentiando, non exterius agendo) rører han sig i Alt; — men der er Meget, som et endeligt Væsen ikke er. De endelige Væseners Mangfoldighed viser denne relative Ikke-Væren; de begrænse hverandre og negere for saa vidt hverandre. — Hvad der gælder Kraften, gælder ogsaa Viden og Driften. Uden Viden kan Kraften ikke virke. Men denne Viden er Kraften iboende, er Et med Kraften. Evnen til at mærke det, der skal virkes imod, kan ikke skilles fra selve Evnen til at virke. Dyrenes Selvopholdelsesinstinkt viser os tydeligt dette; men det gælder for Alt i Naturen. Derfor maa Viden være oprindelig, ikke først Produkt af ydre Paavirken. Forudsætning for al anden Viden er Viden af sig selv. En saadan oprindelig Selvviden findes hos enhver Ting, men »skjult« (som intellectio abdita), idet ingen Modsætning og Forandring gør sig gældende. Campanella forsøger at vise, hvorledes Selverkendelse er mulig, over for Telesios Sætning, at al Erkendelse forudsætter en Forandring. Denne Sætning, mener Campanella, gælder kun for den ved ydre Erfaring erhvervede Erkendelse. Forat kende andre Ting, maa man paavirkes af dem og derved for-

andres. Men for at kende sig selv behøver man ikke at paavirkes eller forandres: ti hvad man her skal kende, det *er* man jo og behøver ikke at blive det. Om sig selv har det enkelte Væsen en »oprindelig, skjult Tanke« (notio abdita innata), som er Et med dets Natur. Naar der indvendes, hvorfor vi da ikke strax have Klarhed over os selv, men maa lære vor Natur at kende af vore Handlinger, svarer Campanella, at denne i vor Natur liggende Selverkendelse stadigt hindres eller hæmmes ved Paavirkninger ude fra. Det er nødvendigt for Selvopholdelsen at lære andre Ting at kende og altsaa stadigt at forandres. Derved fordunkles den oprindelige Viden: Sjælen henfalder til Selvforglemmelse og Uvidenhed om sig selv. Særligt de lavere Dyr ere sig selv fremmede og leve som i stadigt Afsind formedelst den stadige Paavirkning ude fra. Men hin »skjulte« Selvviden er dog den nødvendige Forudsætning for, at der kan vides Noget om andre Ting. At jeg mærker Varmen, vil sige, at jeg mærker mig selv som varmet. Enhver Erkendelse af andre Ting er en særegen Bestemmelse, Modifikation af min Bevidsthed og forudsætter denne. Kun hos det uendelige Væsen kan den oprindelige Selvviden udfolde sig frit og klart, fordi ydre Paavirkning her falder bort. Men hos de endelige Væsener har Læren om den oprindelige Selvviden den Betydning, at al Erkendelse bygges paa vor umiddelbare Fornemmelse. Skeptikerne kunne faa Ret med Hensyn til al afledet Erkendelse; men denne forudsætter stedse en Bevidsthed om vore egne umiddelbare Tilstande og deres Modifikationer, og denne Bevidsthed er en Realitet, som ikke kan betvivles. Det gaar med vor Viden som med vor Kunnen: naar jeg kan løfte en Byrde, er det, fordi jeg kan løfte min Arm; og saaledes kan jeg kun vide Noget om andre Ting, fordi jeg kan kende min egen Tilstand som bestemt ved disse andre Ting. Jeg kan tage fejl i Fortolkningen af min Tilstand, men ikke i, at jeg opfatter den paa en bestemt Maade. Campanella henviser til Augustinus, der allerede havde vist, at den umiddelbare Bevidsthed ikke skuffer. »For mig,« sagde Augustinus, »er det det Sikreste af Alt, at jeg er. Selv om du negter, at jeg er, og siger, at jeg fejler, saa indrømmer du dog derved netop, at jeg er; ti jeg

kan ikke tage fejl, hvis jeg ikke er.« — Ved denne Lære er det, at Campanella naar til det Punkt, der hos Descartes blev Udgangspunktet for den hele nyere Filosofi. Campanellas Metafysik, i hvilken denne Lære udtaltes, udkom vel først Aaret efter Descartes' *discours sur la methode*, men den var sikkert for største Delen forfattet allerede i hans Fængselstid. Iøvrigt findes Tanken om den umiddelbare Bevidsthed som Grundlag for al Viden allerede tidligere hos flere af Renaissancetidens Tænkere, hos Cusanus, hos Montaigne, hos Charron og hos Sanchez (hvilken Sidste vi endnu ikke have havt Lejlighed til at omtale). — Men Campanella gaar længere tilbage endnu. Hans »skjulte« Viden er hvad man nu kunde kalde potentiel Bevidsthed; det er snarere Bevidsthedsmulighed end virkelig Bevidsthed, og Campanella lærer ogsaa, at den stadigt hindres af den ydre Erfaring. Den virkelige Selverkendelse vindes jo dog ogsaa, ikke ved at trække sig tilbage fra alle Forandringer (ti en uforanderlig Væren kunne vi ikke tænke os som bevidst), men ved at lægge Mærke til, hvorledes vort Væsen udfolder sig formedelst Forandringerne og gennem vore Handlinger. Og det indrømmer da Campanella ogsaa, naar han siger, at »de mangfoldige Forandringer tilslore vort oprindelige Væsen og gøre os stadigt til nye Væsener, hvorved Sammenligningen med det Forbigangne og Enheden i vort Væsen, altsaa ogsaa Kendskaben til os selv hindres.« Her antydes en anden Art Selverkendelse end hin halvt mystiske, der skal være uafhængig af al Forandring. —

Som der rører sig Kraft og Viden i Alt, rører der sig ogsaa Drift. Det viser sig i, at enhver Ting søger at opholde sig selv. Stenen vil vedblive at være Sten, og naar den slynges til Vejrs, søger den tilbage til Jorden, hvor den hører hjemme. Planter og Dyr søger endog gennem Forplantningen en Selvopholdelse, der strækker sig ud over det enkelte Individs Liv. Ja, i Lysets og Varmens Trang til at udbrede sig over og i Alt, ser Campanella den samme evige Drift eller »Kærlighed« (amor) virke. Og lige som Kraft til at bevæge sig selv er Forudsætningen for Kraft til at bevæge alt Andet, og Viden om sig selv for Viden om alt Andet, saaledes er ogsaa Kærlighed

til sig selv Forudsætning for Kærlighed til alt Andet. De specielle Former, Kærligheden antager overfor forskellige Genstande, forudsætte den »skjulte« Kærlighed (amor abditus), med hvilken ethvert Væsen fastholder og hævder sin egen Væren. Lykken for Mennesket som for ethvert Væsen bestaar i en saadan Selvopholdelse; dersom den bestod i noget Andet, vilde Selvtilintetgorelse blive Følgen. Dyden er den Regel, der maa følges, for at det højeste Formaal, den fulde Selvopholdelse, kan opnaas; hvad Loven er for Samfundet, det er Dyden for det enkelte Menneske. Ad tre Veje kan Maalet naas her i Verden; ved at bevare sin egen Personlighed, ved at fortsætte sit Liv i sine Børn og ved at efterlade sig Ære og Ry. En fjerde Vej fører til det evige Liv i Gud, hvor Mennesket faar Del i den uendelige Væren, af hvilken hans egen Existens er bleven udskilt ved Iblanding af Ikke-Væren. Al Moral og Religion sætter altsaa Campanella i nøje Forbindelse med Selvopholdelsen. Inderligst er Forholdet for Religionens Vedkommende: ti den ubevidste eller »skjulte« Kærlighed til sig selv, der ligger til Grund for Alt, hvad vi ellers elske, er atter i sin inderste Grund Kærlighed til den uendelige Væren, der rorer sig i alle Tings begrænsede Væren, og kun ved Delagtighed i den kan den højeste Salighed naas. Derfor gives der en oprindelig »skjult« Religion (religio abdita) i Alle, lige saa vel som en »skjult» Viden og Drift, og egentlig som Et med disse. De enkelte, positive Religioner kunne fejle, men ikke hin indre, oprindelige Religion, der er deres fælles Forudsætning. En Aabenbaring er kun Nødvendighed, fordi de positive Religioner (religiones superadditæ) frembyde Forskelligheder og Vildfarelser.

I sin individuelle Etik minder Campanella ganske om Telesio. Lige som denne sætter han Højsindet (sublimitas) som Tinden af al Dyd, idet det udtrykker den sande Adel, den indre Selvbevarelse, der ser ned paa ydre Ære og i sin Tragten efter at vinde Frihed for sig selv og Andre ikke fornegter sig selv under de haardeste Pinsler eller det langvarigste Fængsel. I sin sociale Etik gennemgaar han de forskellige Samfund, fra de snevreste, Familie og Husstand, gennem Kommune og Stat til Verdensriget, et almindeligt Menneskesamfund, hvis højeste Leder

er Paven, og hvis Senat udgøres af de verdslige Fyrster. Campanella beskæftigede sig ivrigt med Politik. Maaske har han endog i sin Ungdom næret dristige Planer for sit Fædrelands Fremtid og betragtet sig selv som kaldet til religiøs-politisk Reformator. Der hviler endnu stor Dunkelhed over den Sammensværgelse, han beskyldtes for at have taget Del i. Ytringer, der forekomme i hans Skildring af den Højsindede, kunde tyde paa, at han havde havt store Planer, som han ikke *vilde* bekende. Men hvorledes det end dermed forholder sig, senere saa han hen mod et teokratisk Verdensherredømme med Paven i Spidsen, udbredt over hele Jorden, saaledes at Spanien (hvad der særligt udvikles i Skriftet *Om det spanske Monarki*) har den Opgave at bringe de andre Verdensdeles Folkeslag ind under Kirken, medens Frankrigs »allerkristelige« Konge (efter Fortalen til *Universalis philosophia*) har det Hverv at undertvinge Kætterne i Europa. Campanellas reaktionære Stilling træder her frem i hans Politik, som ovenfor i hans Naturopfattelse. Han staar især i skarp Modsætning til Machiavelli, hvem han (især i *Atheismus triumphatus* 1636) betragter som det onde Princips Repræsentant.

Men det Mærkelige er, at Campanella her, lige som paa Naturopfattelsens Omraade, er overordentligt stærkt paavirket af de Tanker, han vil eller maa bekæmpe. Som et Tillæg til hans Etik og Politik er hans ideale Fremtidsskildring »Solstaten« (*Civitas solis*) bleven udgivet. Den er bleven til i Fængslet, medens Nutidens Tryk hvilede tungt over ham. Et Aarhundrede forud havde den engelske Kansler Thomas Morus og omtrent samtidigt med Campanella Bacon af Verulam givet saadanne Samfundsidealer; det fælles Forbillede for dem alle har Platon givet i sin »Stat«. Campanella beskriver en Ordning af Samfundet, hvor Videnskaben, det vil sige Naturvidenskaben og Filosofien, raader, og hvor det materielle Arbejde er kommet til sin Ret. Der er intet Præsteskab og ingen Adel. De Regerende ere de, der have faaet den bedste teoretiske og praktiske Dannelse. Solstatens Beboere finde den Tanke latterlig, at Haandværkerne ikke skulde være en nok saa ædel Klasse som andre Medlemmer af Samfundet. Ingen Privatejendom, ingen sondrede Boliger

og intet privat Familieliv tilstedes, da derved Egoismen begunstiges og den brændende Fædrelandskærlighed, som besjæler Solstatens Beboere, vilde forringes. Øvrigheden regulerer de kønslige Forbindelser efter fysiologiske Hensyn, for at Staten kan faa sunde og vel begavede Borgere. Det er jo dog, mener man, Slægten og ikke Individet, der skal bevares gennem Forplantningen! Hovmod betragtes som den værste Last. Enhver sættes til den Virksomhed, der passer bedst efter hans Evner, og af Arbejsudbyttet faar Enhver hvad han behøver og fortjener. Tilfældet skal ikke have Lov at raade hverken for Avlingen, for Kaldsvirksomheden eller for Fordelingen. Det vilde kun have Uretfærdighed og Manges Nød til Følge. »Der bor nu 70,000 Mennesker i Byen Neapel; af dem arbejde neppe ti eller femten Tusinde, og disse opslides og ødelægges af det overdrevne, stadige og daglige Arbejde, medens de øvrige hengive sig til Lediggang og forfalde til Sløvhed, Gerrighed, Sygelighed, Vellyst og Nydelsessyge. Men i Solstaten, hvor Tjenester, Kunster, Arbejder og Beskæftigelser fordeles til Alle, behøver hver Enkelt knap at arbejde fire Timer om Dagen; den øvrige Tid kan han bruge til at skaffe sig Kundskab paa en behagelig Maade, til at diskutere, læse, fortælle, skrive, spadsere eller øve Aand og Legeme paa fornøjelig Vis.«

Dette Fremtidsbillede, som foresvævede Campanella, medens han sad i sit Fængsel »i Lænker og dog fri, ensom og dog ikke ene, tavs og dog opløftende sit Raab« — som det hedder i en af hans Sonetter, staar i en vis Modsætning baade til den filosofiske og til den politisk-religiøse Anskuelse, han i sine andre Skrifter udvikler. Med den stærke Betoning af Selvhævdelsen stemmer det ikke, at den Enkelte i »Solstaten« saa ganske maa give Afkald paa at finde sin egen Vej til sit Maal. Blandt Andet glemmer Campanella, at han udtrykkeligt har betragtet Forplantningen som en Form for *Individets* Opholdelse; her skal det *kun* være Slægtens Opholdelse, det gælder. Endnu mærkeligere er Modsætningen mellem »Solstaten« og det Teokrati, Campanella i sine filosofiske og politiske Skrifter ser som Maalet. Alt Hierarki og al Enevælde er her forsvundet. Der bliver egentligt heller ingen Plads for positiv Religion. Den

»skjulte« Religion synes her at være nok, og det udtales endog, at Kristendommen jo egentligt kun sanktionerer det, den naturlige Tænkning fører til at antage, — en Sanktion, der ved en saa fuldkommen social Ordning som Solstatens ikke længere synes at være nødvendig. Vel kan man, som SIGWART bemærker i sin fortrinlige Afhandling om Campanella og hans politiske Ideer, finde en Overensstemmelse mellem Planen om Teokratiet og Planen om den videnskabeligt ledede Fremtidsstat; men det er dog karakteristisk, at Campanella har udarbejdet sine Ideer i denne dobbelte Form, og det saaledes, at ikke Teokratiet, men den socialistiske Stat, hvor Arbejdets og Videnskabens Ret staar i første Linie, er det endelige Ideal. Samtidens Magter, selve Reaktionens Repræsentanter i Stat og Kirke, har han da betragtet som Midler og som opdragende Kræfter, der skulde føre fremad mod det ideale Maal, der var diametralt modsat den bestaaende Ordning. Uagtet Campanella i saa Meget er en Reaktionens Mand, saa har han dog endnu Renaissancens Blod i sig, og han ser ud over den givne sociale Verdens Grænser med samme Begejstring som Giordano Bruno over den ydre sanselige Himmels Grænser.

ANDEN BOG.

DEN NYE VIDENSKAB.

— —

1. OPGAVEN.

Praxis gaar forud for Teori, og Kunst gaar forud for Videnskab — selv om der saa senere af Teorien kan udvikle sig en ny Praxis, af Videnskaben en ny Kunst. Humanismen udviklede sig, som vi have set, af de politiske og sociale Forhold i de italienske Stater, og af Humanismen som en Retning i den praktiske Livsførelse udviklede sig igen en ny Lære om Mennesket. Paa tilsvarende Maade udviklede den mekaniske Naturvidenskab sig af den i de italienske Stæder blomstrende Industri. For at skaffe sig Magtmidler og Glans maatte Herskerne begunstige Haandværk og Industri, og den personlige Kraft og stærke Selvfølelse hos Borgerne i Stæderne fandt Udslag i ivrig og kløgtig Virksomhed paa det industrielle Arbejdes og de industrielle Opfindelsers Omraade. Der var en Væddekamp mellem Stæderne i denne Henseende. Man søgte at overfløje hverandre i faglig Kløgt og rugede skinsygt over nye Opfindelser og Maskiner. Den praktiske Anvendelse af Naturens Kræfter forøgede Kendskabet til deres Virkemaade og maatte vække Interessen for at finde deres Love. Hverken Leonardos eller Galileis Optræden er forstaaelig uden i Sammenhæng med den italienske Industri, ligesaa lidt som Pomponazzi og Machiavelli ere forstaaelige uden i Sammenhæng med den italienske Aandsudvikling og den italienske Politik.

For at tage et enkelt Exempel. Galilei begyndte sine berømte *Undersøgelser om to nye Videnskaber* med at lade Hoved-

personen i Dialogen, Salviati, udtale: »Den uudtømmelige Virksomhed i Eders berømte Arsenal, mine Herrer fra Venedig, synes mig at frembyde Tænkerne et stort Omraade for Spekulation, især paa Mekanikens Omraade, da der stadigt af talrige Kunstnere udføres Maskiner og Apparater.« Hertil svarer Sagredo: »De har ganske Ret, min Herre, og da jeg af Naturen er videbegærlig, kommer jeg ofte herhen, og den Erfaring, som de, vi paa Grund af deres fremragende Mesterskab kalde »de Første«, raade over, har ofte aabnet for mig Aarsagssammenhængen af vidunderlige Fænomener, som tilforn holdtes for uforklarlige og utrolige.«

Udviklingen af det nye Verdensbillede virkede ogsaa forberedende i denne Retning. Den førte til at søge en anden Sammenhæng i Naturen end den, Sansningen umiddelbart frembød, og maatte lede til at spørge, ved hvilke Kræfter og Love det Verdenssystem, Tænkningen konstruerede paa Iagttagelsens Grundlag, holdtes sammen og holdtes i Virksomhed. Dette Spørgsmaal besvarede den nye Verdensanskuelse ikke selv, eller naar den forsøgte det, var det paa fantastisk, poetisk, animistisk Vis. Vel var det et betydningsfuldt Fremskridt, at Telesio satte Kraftens Begreb i Stedet for den aristoteliske Form. Derved blev det slaaet fast, at Forklaringen ikke kunde søges i selve Fænomenets Kvalitet, dets fuldendte Skikkelse, som ved en Kunstners Arbejde, der forstaas, naar man opdager, hvilket Forbillede der har foresvævet ham. Men Begrebet Kraft er endnu for vagt og ufrugtbart, saa længe det ikke konstrueres paa Grundlag af Indsigt i den regelmæssige Sammenhæng mellem Fænomenerne. Véd man, efter hvilken Lov Fænomenet B følger efter Fænomenet A, saa véd man ogsaa, hvilken Kraft og hvor megen Kraft man skal tillægge A; ti Kraft betyder da kun de Betingelser, A indeholder for Bs Indtræden. Men for at opdage dette er Iagttagelse og Beskrivelse ikke nok. Man maa gaa tilbage til de simpleste Forhold og ad experimental Vej undersøge de Betingelser, af hvilke Fænomenernes Indtræden afhænger. Det gælder ikke længere blot om et Billede. Billedet maa analyseres i sine enkelte Træk og disses Sammenhæng undersøges. Derved kan først den fulde Sikkerhed for

Billedets Gyldighed vindes. Flere af de Forskere, der staa som Grundlæggere af den nye mekaniske Naturvidenskab, have derfor ogsaa arbejdet videre paa det nye Verdensbilledes Udvikling, ligesom de for en Del fik Opgaverne for deres mekaniske Undersøgelse fra dets Forhold.

Ogsaa her var det en Oldtidstanke, der blev tagen op. Arkimedes, Statikens og Hydrostatikens Grundlægger, havde allerede i det tredie Aarhundrede før Kristus udtalt Tanker, der indeholdt Spiren til en mekanisk Naturopfattelse. Ved Tidernes Ugunst udvikledes denne Spire ikke før efter Aartusinders Forløb. Arkimedes hørte nu, da hans Aandsretning havde fundet gunstige Livsvilkaar, til de Forfattere, der med Iver studeredes, udgaves og oversattes i det 16. Aarhundrede. Det var dog i Virkeligheden en ny Videnskab, der skulde grundlægges. Den filosofiske Interesse ved denne Begivenhed beror paa dens Betydning for Aandslivet, og denne Betydning er af flersidig Art. — For det Første udvikledes her en ny Metode og dermed en ny Anvendelse af den menneskelige Erkendelsesevne, der greb dybt ind i Aandsudviklingens Karakter og Retning. Nye aandelige Fornødenheder og Vaner opstod. Experiment og Analyse trængte sig frem foran Kontemplation og Konstruktion, om de ikke ligefrem fortrængte dem. — For det Andet var det særligt den materielle Side af Tilværelsen, den nye Metode kunde finde Anvendelse paa. Det Spørgsmaal maatte da opstaa, hvilken Rækkevidde de her fundne Resultater havde, — om de indeholdt en Erkendelse af hele Tilværelsen, eller hvorledes deres Forhold til Tilværelsens aandelige Side var. Den Revolution, som foregik ved den nye Verdensanskuelse, havde allerede ført dybsindige Tænkere til at se, at Verdensgaaderne ikke blot, som den naive Opfattelse mente, væsentligt ligge udenfor os og udover os, i de store kosmiske Forhold, men skjule sig i vort eget Indre og i de aller mindste Naturfænomener, der ere os tilgængelige. Ved den nye Metode og dens Resultater blev dette endnu mere indlysende. — Endeligt kunde det ikke være Andet, end at den nøjagtigere Kundskab om Naturen og den med Indsigten i Naturlovene følgende Evne til at forudse og til Dels beherske Fænomenernes Gang maatte styrke den menne-

skelige Selvfølelse og føre videre, hvad Humanismen i mere æstetisk og teoretisk Form havde indledet.

2. LEONARDO DA VINCI.

Med denne store Kunstner komme vi igen tilbage i Renaissancen. Han bør nævnes i Filosofiens Historie, fordi der i de Strøtanker, som ere uddragne af hans efterladte Manuskripter, findes den første tydelige Udtalelse af den exakte Naturvidenskabs Princip og Metode. Ikke blot i Billedkunsten, men ogsaa i Anatomi, Ingeniørvidenskab og Mekanik var denne Renaissancens mest alsidige Aand hjemme, og han havde Trangen til i filosofiske Ideer at gøre sig Rede for den Vej, han gik i sin Forsken, saavel som for de Indtryk, han fik af Menneskelivet omkring sig. Han fødtes ved Florents i Aaret 1452 og modtog Undervisning i Malerkunsten af Verocchio, der selv ved Siden af Billedkunsten dyrkede Væveri, Metalstøbning og Guldsmedkunst. Af Ludvig Moro blev han kaldet til Mailand, hvor han stiftede et Videnskabernes Akademi. Man har antaget, at en Del af hans Optegnelser vare bestemte til at meddeles her. Leonardo virkede i Mailand ikke blot som Maler og Billedhugger, men ogsaa som Ingeniør, Musiker og Arrangor af Hoffestligheder. Efter Ludvig Moros Fald virkede han især i Florents og Rom. Sine sidste Aar tilbragte han i Frankrig, hvor han døde 1519. Hans omflakkende Liv og mangesidige Virksomhed har gjort, at han ikke kom til at udarbejde de Værker over naturvidenskabelige og filosofiske Emner, som han havde gjort Udkast til. De vilde have grebet dybt ind i den videnskabelige Tænkens Udvikling og fremskyndet den betydeligt. Tanker, man har været vant til at henføre til Galilei eller Bacon, findes allerede udtalte af Leonardo, men laa begravede i hans Manuskripter, der først i den nyeste Tid ere blevne nøjere kendte. De Hovedtanker, som i denne Sammenhæng interessere os, gaa dels ud paa at fremhæve Erfaringens Betydning, dels paa at indskærpe, at uden Anvendelse af Matematik naas der ingen fuld Sikkerhed for Resultaterne af vor Erkendelse. Visdommen er Erfaringens Datter, og derfor er den ogsaa et Produkt af Tiden.

Han afviser Spekulationer, der ikke finde deres Bekræftelse i Erfaringen, der er alle Videnskabers fælles Moder. Men ved blot Iagttagelse vil han ikke blive staaende. Det er hans Overbevisning, at der til ethvert virkende Element (potentia) i Naturen er knyttet Virkninger af bestemt Beskaffenhed, som udfolde sig i en bestemt Orden. Nødvendigheden er det evige Baand, den evige Regel i Naturen (freno e regola eterna). Til den gælder det at trænge ind, og — saaledes maa vel Leonardos Mening opfattes — det er i Kraft af den, at den matematiske Erkendelse kan anvendes paa Erfaringen: den gør det muligt, at der fra de foreliggende Fænomener kan sluttes til andre, som staa i Betingelsesforhold til dem. I Mekaniken viser dette sig klarest og simplest: den er »de matematiske Videnskabers Paradis«. — I de Tanker, der saaledes ved Kombination af Leonardos Aforismer fremtræde for os, indeholdes allerede Grundproblemerne for den moderne Erkendelsesteori. Ved sin praktiske Anvendelse af dem blev han en af Grundlæggerne af den moderne Mekanik og Ingeniørvidenskab.

Hvad der ellers foreligger af Leonardos Ideer, bærer Præget af en djærv Naturalisme. Han betragter Sjælen dels som Princip for Sansning, Erindring og Tænkning, dels ogsaa som Organismens formende Princip. Forsaavidt vi ville vide Noget om Sjælen ud herover, henviser han os til Munkene, »disse Folkets Fædre, der ved Inspiration kende alle Hemmeligheder«. Han udtaler (lige som senere Montaigne og Bruno) Ideen om Stoffets Kredsløb gennem den organiske og uorganiske Verden og drager deraf en ejendommelig Slutning, som først efter lang Tids Forløb igen dukker op hos Diderot: »I det Stof, som dør, vedbliver Livet at bestaa, uden at det mærkes; og naar det saa igen optages i levende Væseners Ernæringsorganer, vaagner det atter til sanseligt og aandeligt Liv«. I Overensstemmelse hermed finder han i Menneskets stadige Higen og Forventning et Vidnesbyrd om hvad der rører sig i selve Naturen, hvis Forbillede Mennesket er. Hans Haab om at opnaa en klar Naturerkendelse støttes ved den Tanke, at Naturen følger de simpleste Veje, en Tanke, som i det Hele spillede en stor Rolle i den moderne Forskens første Tider.

Saa interessante disse Antydninger ere, saa er det dog ikke dem, men Ideen om Forbindelsen af Erfaring og exakt Tænken, der stiller Leonardo paa en fremragende Plads i Tænkningens Historie. Et Aarhundrede skulde gaa, før denne Ide af store Forskere, som ad deres egen Vej maatte opdage den, kunde faa en videre Gennemførelse.

3. JOHANNES KEPLER.

Der er allerede gjort opmærksom paa, hvorledes den nye Verdensanskuelse i mystisk Spekulations Form rørte sig ved Begyndelsen af det 17. Aarhundrede selv i Böhmes stille Værksted. Hans Samtidige og i visse Punkter Aandsbeslægtede JOHANNES KEPLER lykkedes det at finde et mere exakt Grundlag for den nye Anskuelse, end den hidtil havde kunnet støtte sig til. Ved en sjælden Forening af tilsyneladende modstridende Evner og Interesser førtes han gennem begejstret og trofast Arbejde fra højt svævende Spekulationer til Grundlæggelse af en exakt Erfaringsvidenskab. Fælles med Bruno har Kepler den store Trang til vid Horizont og til at udtale de Tanker, der bevæge hans Sind. »Jeg kender«, siger han, »ingen større Pine end ikke at kunne komme frem med, hvad jeg føler i mit Indre, — end sige da at udtale det Modsatte af, hvad jeg tænker«. Han fik da ogsaa Modstanden at føle fra Ortodoxiens Side; den i Forbindelse med Tidens ringe aandelige Sans og store Overtro kastede mørke Skygger ind i hans Liv. Men hans Sandhedskærlighed og utrættede Arbejdsiver holdt ham oppe trods alle Genvordigheder.

Kepler blev født i Aaret 1571 i Weil i Würtemberg. Han er en Svaber, som saa mange af Tysklands dybsindigste Aander. Sin Opdragelse fik han paa Tübingens teologiske Seminarium, hvor Humaniora, Filosofi, Matematik og Astronomi studeredes i ikke ringe Omfang. Han førtes her ind i den aristoteliske Naturfilosofi, som han i lang Tid holdt fast ved. I Astronomien havde han Maestlin til Lærer, der privat tvivlede om det ptolemæiske Systems Rigtighed, skønt han officielt vedblev at foredrage det. Teologien blev lagt til Side, da han mod-

stræbende overtog en Post som Lærer i Matematik ved Gymnasiet i Graz. Denne Kaldelse blev afgørende for hans — og for Videnskabens — Fremtid. Han fattede nu den Plan at give en ny Naturfilosofi, der forbandt Kopernikus' System med den gamle Lære om sjælelige Væsener som Bevægere af Himmellegemerne. Han skiller sig (*Epitome Astronomiæ Copernicanæ*. Op. ed. Frisch. VI, p. 136 f.) udtrykkeligt fra Bruno ved at antage Fixstjernesfæren som Universets Grænse, idet han mener, at efter Brunos Teori maa Fixstjernerne være saa langt fjernede fra hinanden, at vi kun kunde se langt færre af dem, end vi virkeligt se. Fixstjernesfæren omslutter en Hulhed, i hvis Midte Solen findes, om hvem Planeterne, blandt andre Jorden, bevæger sig. Bruno har her set rigtigere end Kepler. Men til Gengæld formaaede denne at underkaste sine Ideer — trods deres oprindeligt mystiske Form — en nøjagtigere Verifikation, end Bruno havde kunnet. Keplers første Skrift (*Mysterium cosmographicum*. 1597) gaar ud fra teologiske og pytagoræiske Forudsætninger. Han vil opfatte Universet som et Afbillede af Treenigheden: til Faderen svarer Centrum, til Sønnen den omgivende Sfære og til Aanden Forholdet mellem begge, udtrykt i de geometriske Forhold mellem de forskellige Sfærer, i hvilke Planeterne bevæge sig. Den guddommelige Aand aabenbarer sig nemlig i de harmoniske Størrelsesforhold i Universet. Kepler søger at vise, at man i de forskellige Kugleflader, i hvilke Planeterne bevæge sig, kan indlægge de fem af Pythagoras opstillede regulære Legemer, det vil sige, de Legemer, der have lutter lige store Flader med lige store Sider og lige store Vinkler. Geometriens Grundformer og Klodernes Fordeling i Rummet skulle ogsaa nøjagtigt svare til hverandre. Dette er det kosmografiske Mysterium, som Kepler var begejstret over, og som han medtog som ledende Ide, der dels fremmede, dels hæmmede hans følgende Undersøgelser. Den udtrykte hans aldrig svigtende Overbevisning om, at der i Universet maatte kunne paavises bestemte matematiske Forhold, og ledede ham derfor stedse til fornyet Forsken; men den voldte ham langvarigt Bryderi ved den Forudsætning, han med hele Oldtiden

og Middelalderen gik ud fra, at Himmellegemerne bevægede sig i Cirkler, da Cirklen var den fuldkomneste Figur.

Blandt de Mænd, til hvilke Kepler sendte sit Skrift, var ogsaa Tyge Brahe, hvem han hilste som »Fyrsten blandt Aarhundredets Matematikere«. Tyge svarede venligt, men erklærede, at han, støttet til 35 Aars Iagttagelser, ikke kunde gaa ind paa Keplers Spekulationer, hvor meget Sindrigt han end fandt deri. Særligt fremførte han sine Indvendinger mod den kopernikanske Teori. Den saaledes indledte Forbindelse mellem de to Mænd førte til, at Kepler — da Tyge kort efter drog til Prag — ogsaa opslog sin Bopæl i Prag og senere, efter Tyges Død, fik overladt hans store Materiale, om hvilket han tidligere havde skrevet til sin Lærer Maestlin: »Min Mening om Tyge er, at han besidder Rigdomme, han — som saa mange Rigmænd — ikke benytter paa rette Maade«. Nu havde han selv arvet disse Rigdomme og dermed Muligheden for en videre Udvikling og Bekræftelse af sine Ideer. Det var paa Grundlag af Tyges Iagttagelser, at han fandt de efter ham benævnte Love og — hvad der i denne Sammenhæng interesserer os mest — tillige førtes til at opstille den mekaniske Naturopfattelse i Stedet for den animistiske, han hidtil havde hyldet.

Kepler levede sine senere Aar i Linz, under haard Kamp mod protestantisk og katolsk Fanatisme og under pinlige Bestræbelser for at skaffe Midler til Udgivelse af sine Arbejder. Til sin Hjemstavn i Würtemberg maatte han for et Aars Tid vende hjem for at redde sin Moder, der var anklaget for Hexeri og truedes af Baalet. Han døde 1630 i Regensburg, hvor han var dragen hen for at kræve et Tilgodehavende hos Rigsdagen. —

Ved sin Ide om de kvantitative Forholds Betydning i Naturen blev Kepler en af Grundlæggerne for den exakte Naturvidenskab. Til denne Ide er han kommen dels ad teologisk, dels ad psykologisk, dels ad naturfilosofisk Vej. — Den teologiske Vej kende vi allerede. For at Universet kunde blive det skønne Afbillede af Guddommens Væsen, blev det ordnet i bestemte kvantitative Forhold. Kepler havde ligesom Kopernikus og Leonardo den Overbevisning, at Naturen virker efter simple

og klare Regler. Simpelhed og ordnet Regelmæssighed (simplicitas atque ordinata regularitas) i en Naturopfattelse tale derfor i hans Øjne paa Forhaand til Gunst for den. Det gælder at føre Alt tilbage til saa faa og simple Principer som muligt. — Den psykologiske Begrundelse ligger i, at den menneskelige Aand klarest gennemskuer kvantitative Forhold; den synes ret egentligt at være skabt til at opfatte disse. I kvalitativ Henseende tage Virksomhederne i Naturen sig højst forskellig ud for de forskellige Subjekter (pro habitudine subjecti): fuld Sikkerhed opnaas kun ved at holde sig til den kvantitative Side; denne bringer derfor den egentlige Sandhed. — Endeligt den naturfilosofiske Begrundelse ligger i selve Materien, saaledes som vi kende den af Erfaringen: »hvor der er Materie, dér er der Geometri« (ubi materia, ibi geometria). Verden viser sig faktisk at være delagtig i Kvantitet (mundus participat quantitate).

Det Spørgsmaal, *hvilke* de kvantitative Forhold da ere, som ligge til Grund i Universet, troede Kepler først (i Mysterium cosmographicum) at kunne besvare rent apriorisk. Fra denne Vildfarelse kom han bort ved Fordybelse i Tyge Brahes Erfaringsmateriale og i sine egne Iagttagelser. Det er bekendt, hvor ufortrødent han arbejdede, indtil han havde fundet det Forhold, der ganske stemmede med Iagttagelserne, og at han derved ledtes til at stille Ellipsen i Stedet for den fra Oldtiden af forgudede Cirkel.

I sin Lære om Hypotesen har Kepler givet en klar Fremstilling af sin Opfattelse af den videnskabelige Forskens Natur. Han fik paa flere Maader Anledning til at opstille en saadan Lære. Tyge havde skarpt afvist Kopernikus' Hypotese som ren Fantasi (imaginatio) og protesteret mod enhver Metode, der gik frem a priori (eller som man den Gang ogsaa sagde: ab anteriore). Men desuden bleve baade Tyges og Kopernikus' Teorier betragtede af Modstandere (f. Eks. Ditmarskeren Ursus) som rent vilkaarlige Antagelser, der kun sigtede til at holde Folk for Nar. Og Osiander havde jo i sin Tid for at afværge Forargelse erklæret Kopernikus' Verdensopfattelse for en Hypotese, der blot skulde anskueliggøre de matematiske Forhold, men ikke fast-

holdes for Alvor. I sin ufuldendte *Apologia Tychonis contra Ursum* (cap. 1) drøfter Kepler nu hele Spørgsmaalet om Hypotesers Betydning, og han kommer tilbage til det mange Aar efter, i første Bog af *Epitome astronomiæ Copernicanæ.* Al Videnskab — siger han — hviler paa visse Forudsætninger, og man venter ikke med at forske, til man har fundet absolut første Forudsætninger, ligesaa lidt som man venter med at bygge sit Hus, til man har undersøgt, om Jordens Indre er solidt. Hypotese betyder i Ordets videste Betydning det, man ved en Bevisførelse antager som sikkert. I denne Betydning hviler ogsaa Geometrien paa Hypotese, og den Iagttagelse, man bygger paa i Naturvidenskaben, er ogsaa en Hypotese. I snevrere Betydning er en astronomisk Hypotese det Indbegreb af Forestillinger, ved hvis Hjælp en Forsker paaviser Ordningen af Himmellegemernes Bevægelser. Saadanne Forestillinger kunne ingenlunde formes vilkaarligt. De skulle staa deres Prøve derved, at de Slutninger, der drages fra dem, stemme med de virkelige Fænomener og ikke føre til Absurditeter i fysisk Henseende. Og de kunne lige saa lidt undværes, som en Læge kan undgaa at danne sig en Forestilling om Sygdommen i Stedet for at blive staaende ved de blotte Symptomer. Videnskaben begynder med Iagttagelser, bygger paa dem sine Hypoteser og søger dernæst de Aarsager, der bevirke den antagne Sammenhæng. Der er hos Kepler endnu nogen Usikkerhed angaaende Forholdet mellem første og andet Led i denne Tredeling. Ti naar han betragter Tyge som den, der har ydet de Iagttagelser, paa hvilke Astronomien bygger, og Kopernikus som den, der har ydet den bedste Hypotese, saa er jo Hypotesen kommen forud for Iagttagelserne. Dette kan ogsaa godt lade sig gøre, naar det er den paa foreløbig Undersøgelse grundede Hypotese, der vejleder til Forstaaelse af de fundne Kendsgerninger og til at søge nye Kendsgerninger. Saaledes er det gaaet Kepler selv: det var hans kopernikanske Forudsætninger og hans Ideer om Kvantitetens Betydning i Verden, der gav ham Blik for, hvad der laa i de Rigdomme, Tyge selv ikke ret vurderede.

Hvad det tredie Led angaar, Paavisningen af Aarsagerne,

stillede Kepler efter Haanden strengere Fordringer, end han i sin første, animistiske Periode havde gjort. Han begyndte (i Mysterium cosmographicum) med at lade Planeterne ledes af Sjæle, eller ogsaa det hele System af Verdenssjælen i Solen. Men senere brød han med Animismen. I sin epokegørende Afhandling om Mars (*Astronomia nova s. physica coelestis*, tradita commentariis de motibus stellæ Martis. 1609) erklærer han, at det er fysiske Aarsager, det gælder at paavise. »Sande« Aarsager (*veræ causæ*) eller sandsynlige Aarsager blive nu en hyppig Fordring hos ham. Han nærmer sig den Overbevisning, at de Aarsager, der antages for Naturfænomenerne, selv skulle kunne paavises virkende i Naturen. I anden Udgave af sit animistiske Ungdomsskrift føjer han til Udtrykket »bevægende Sjæle« (animæ motrices) følgende Note: »I min Afhandling om Mars har jeg vist, at saadanne ikke gives,« og bemærker, at man i Stedet for Ordet Sjæl bør sætte Ordet Kraft. »Forhen,« fortsætter han, »troede jeg, at den Kraft, der bevæger Planeterne, virkeligt var en Sjæl . . . . Men da jeg overvejede, at denne bevægende Kraft aftager med Afstanden, ... sluttede jeg, at den maatte være noget Legemligt.« (Opera I. p. 176). — I Stedet for Mysterium cosmographicum traadte nu for Kepler Ideen om en Physica coelestis, som han dog endnu savnede Midler til at gennemføre. Den blev ført et mægtigt Skridt videre ved Keplers store Samtidige

4. GALILEO GALILEI.

Naar Galilei i et Brev nogle Aar efter Keplers Død siger, at »han stedse har agtet Kepler som en fri (maaske altfor fri) og skarpsindig Aand, men at hans egen Maade at forske paa er forskellig fra Keplers«, saa tænker han ved denne Karakteristik vistnok væsentligt paa Keplers tidligere, animistiske Teorier. Han har neppe havt det Vendepunkt klart for sig, der kom for Kepler ved den Undersøgelse, som førte til de berømte Love. De to store Forskere arbejde i Virkeligheden i samme Aand: de søge at forbinde Deduktion og Induktion, Matematik og Erfaring, og de staa derved som Grundlæggere af den exakte

Erfaringsvidenskab. Kun at Kepler begynder mere fra den aprioriske, deduktive Side, Galilei mere fra den experimentale, induktive Side. Hos Galilei foretages det egentligt afgørende Skridt, hvorved Naturvidenskaben konstitueredes som selvstændig Videnskab og et stort Ideal for al Forsken blev opstillet.

Galilei blev lige som Bruno Martyr for den nye Verdensanskuelse. Der er hos ham en interessant Vexelvirkning mellem hans astronomiske og fysiske Undersøgelser. Hans Experimenter og hans Studium af Arkimedes førte ham til at finde Vanskeligheder ved det aristotelisk-ptolemæiske System, og omvendt førtes han ved sin Iver for at begrunde det nye Verdensbillede til at finde nye fysiske Love. Kun langsomt og tøvende traadte han op som erklæret Kopernikaner. Han var født i Pisa 1564 og studerede her Filosofi, Fysik og Matematik, ligesom han ogsaa var en begejstret Dyrker af den poetiske Literatur. Han foretrak Platon og Arkimedes for Aristoteles, og derved lagdes allerede i hans Studietid Grunden til hans senere Anskuelser. Som Professor først i Pisa, senere i Padua foredrog han det gamle System, efter at han forlængst i sit Indre var overbevist om det nyes Sandhed. Han skriver i et Brev til Kepler (i August 1597): »Det er en Ulykke, at de, som søge efter Sandheden, og som ikke følge en forkert Metode, ere saa sjeldne. For mange Aar siden er jeg kommen til Kopernikus' Mening, og jeg har ud fra dette Standpunkt fundet Aarsagerne til mange Naturfænomener, der sikkert ere uforklarlige ved den sædvanlige Hypotese. Jeg har nedskrevet mange Grunde og Gendrivelser, som jeg dog ikke har vovet at lade komme for Lyset, da jeg afskrækkes ved selve vor Lærer Kopernikus' Skæbne, han, som vel har vundet udødeligt Ry hos nogle Faa, men hos Utallige (saa mange Taaber er der i Verden) er bleven Genstand for Latter og Spot.« Først da han havde konstrueret sig en Kikkert og opdaget Jupiters Maaner, udtalte han sig (i Aaret 1610) offentligt for det kopernikanske System. Dermed var Signalet til Forfølgelse givet. Uagtet Galilei gjorde den ene glimrende Opdagelse, som kunde støtte hans Hypotese, efter den anden — saaledes opdagede han Solpletterne og Venusfaserne — udtalte Munke og Teologer sig dog

imod ham med stigende Heftigked. Aristoteliske Filosofer vilde end ikke selv se i Galileis Kikkert, for ikke at se det forargelig Syn af Forandringer i Himlen og derved miste Troen paa det gamle Verdensbillede. Galilei havde Ret, naar han sagde, at om end Stjernerne selv kom ned paa Jorden og vidnede, vilde hans Modstandere ikke lade sig overbevise. Han søgte forgæves at vise, at hans Anskuelser ikke stred mod Bibelen. Var han bleven i Padua, som stod under Venedigs Herredømme, havde han vistnok været i Sikkerhed for sin Person. Men for at faa mere Fritid og en gunstigere pekuniær Stilling, tog han mod en Stilling i Florens som Storhertugens »Matematiker«, og her kunde man let naa ham fra Rom. Inkvisitionskollegiet gjorde nu (i Aaret 1616) det betydningsfulde Skridt at sætte Kopernikus' Værk paa Listen over forbudte Bøger (»indtil det var blevet forbedret«) og at erklære hans Lære for kættersk. Galilei blev kaldt for Kardinal Bellarmin og skal — efter hvad der paastaas fra katolsk Side — have faaet et udtrykkeligt Paalæg om ikke at hylde og udbrede den forkætrede Lære; et Bevis for, at et saadant Paalæg virkeligt er givet, kan dog ikke føres. Galilei opgav imidlertid ikke derfor sin Forsken. Ved sine Undersøgelser om Kometerne kom han i Strid med Jesuiterne, og den mægtige Orden stod som én Mand imod ham. Han arbejdede desuden stadigt paa en fuldstændig Fremstilling af Kampen mellem de to Verdenssystemer, som han i tidligere Skrifter oftere havde bebudet. Naar han blot udtrykte sig hypotetisk, mente han, der ingen Fare var. Han brugte altsaa samme Metode, som Osiander havde brugt, da han udgav Kopernikus' Værk. I Aaret 1632 udkom hans berømte Værk, der paa Titelbladet betegnes som »*Dialog, i hvilken der i Samtaler fire Dage i Rad drøftes de to vigtigste Verdenssystemer*, det ptolemæiske og det kopernikanske, saaledes at der, uden at nogen Afgørelse træffes (indeterminatamente), fremsættes de filosofiske og naturlige Grunde for den ene og den anden af de to Parter«. De samtalende Personer ere Salviati og Sagredo, to af Galileis Venner, og Simplicio, der er Repræsentant for den aristoteliske Filosofi. Salviati er den besindige, kritiske Forsker; han fremstiller Grundene, men drager helst

ingen bestemt Slutning og søger at holde igen paa den fyrige Sagredo, gennem hvilken Galilei faar Luft for de frieste af sine Ideer, for saa, om fornødent, at lade Salviati kalde dem tilbage. Dog er det for enhver Læser tydeligt nok, i hvilken Retning Forfatterens Sympati gaar, og i Rom lod man sig ikke narre. Bogen blev forbudt, og Galilei blev stevnet til Rom. Han synes ikke at være bleven virkeligt pint, men kun truet med Pinebænken, og maatte saa den 22. Juni 1633 knælende afsværge »den falske Lære, at Solen er Verdens Midtpunkt og ubevægelig, Jorden ikke Midtpunktet, men bevægelig«, og sværge, »at han ikke i Fremtiden hverken mundtligt eller skriftligt vilde udtale Noget, hvoraf denne Lære kunde udledes, men tvertimod angive for Inkvisitionen, naar han lærte en Kætter eller en for Kætteri Mistænkt at kende!« — At han svor falsk Ed, derom er der ingen Tvivl. Sin Overbevisning opgav han ikke. I Stedet for at brænde ham legemligt, straffede man ham med den brændende Smerte, som voldes ved at maatte fortie sin Overbevisning. Selv om Galilei efter sin Natur ikke følte denne Smerte saa stærkt, som en Kepler vilde have følt den, saa var den dog stærk nok til at forbitre hans Liv. Dertil kom Sorg og Blindhed. Han levede under stadig Opsigt i Nærheden af Florens, stedse sysselsat med videnskabelige Ideer. Det Liv, han reddede ved sin falske Ed, blev endnu af overordentlig Værdi ved Udgivelsen af hans andet Hovedværk: *Undersøgelser (Discorsi) om to nye Videnskaber*, der — for at undgaa Censuren — tryktes i Holland (1638). Dette Værk, der indeholder Grundlæggelsen af den moderne Fysik, maatte, som man træffende har sagt, snige sig ind i Literaturen. Galilei døde 1642; han var aandeligt virksom lige til sit sidste Øjeblik. — Vi skulle nu fremdrage de vigtigste Synspunkter, fra hvilke Galilei har Betydning for Tænkningens almindelige Historie[35]).

a. Metoden og Principerne.

Galilei indvender mod den gamle Logik, at den er fortræffelig til at regulere og korrigere Tankegangen, men ikke er et Middel til Opdagelse af nye Sandheder. Saadan Opdagelse

sker ved, at man udleder en Antagelse af visse Erfaringer, og derefter ad deduktiv Vej søger at vise, at den opstillede Antagelse stemmer med andre Erfaringer. Den analytiske Metode (metodo risolutivo) og den syntetiske Metode (metodo compositivo) supplere saaledes gensidigt hinanden. Dersom man ved Induktion vilde forstaa en Undersøgelse af alle mulige Tilfælde, vilde induktiv Slutning enten være umulig eller unyttig: umulig, naar man ikke kunde faa fat i alle Tilfælde, unyttig, naar man kunde overkomme alle Tilfælde. Det gælder derfor blot om at undersøge de mest karakteristiske Tilfælde; fra dem slutter man saa til de andre. Men man maa opstille en Sætning som Formodning, før man kan finde det egentlige Bevis for den. Tilliden til, at Sætningen er rigtig, bidrager Meget til, at man finder Beviset for den. Paa den anden Side maa det, man slutter af almindelige Principer, bevises i det Enkelte ved Forsøg. Saaledes beviste Galilei ved Forsøg paa Skraaplanet sin a priori udledte Antagelse, at de med ensformigt voxende Hastighed gennemløbne Baner forholde sig som Tidernes Kvadrater.

Men naar saaledes Deduktion og Induktion skulle virke sammen, opstaar der en Vanskelighed ved, at vi ved vore deduktive Ræsonnementer antage Forholdene simplere, end de i Virkeligheden ere. De matematiske Sætninger gælde kun for ideale Figurer. Det er ingen Fejl ved de virkelige Ting, at deres Figur aldrig falder ganske sammen med nogen af de Figurer, Geometrien konstruerer. Den uregelmæssige Figur, Stenen har, har den til Fuldkommenhed. Men ved Anvendelsen af det abstrakte Ræsonnement paa konkrete Forhold, maa de mangfoldige og indviklede Betingelser tages med i Beregning. Det er vor Regnekunst, ikke Tingenes Figur, der er ufuldkommen. I det tomme Rum ville — antage vi — alle Legemer falde med samme Hastighed. Da vi nu ikke kunne frembringe et absolut tomt Rum, undersøge vi, hvorledes Forholdene ere ved tættere og ved tyndere Medier, og naar vi se, at Hastighederne nærme sig til hverandre, jo tyndere Medierne ere, anse vi Sætningen for bevist. At et Legeme, som kastes hen ad en horizontal Flade, vil vedblive at bevæge sig, naar alle Hindringer holdes

ude, bevises ved, at jo mere man formaar at udelukke Hindringerne, des længere fortsættes Bevægelsen.

For at kunne finde Tilknytningspunkter for Deduktionen i Erfaringerne og for at kunne godtgøre, i hvilken Grad Erfaringerne nærme sig til de ideale Forudsætninger, Deduktionen hviler paa, lægger Galilei — ligesom Kepler — stor Vægt paa de kvantitative Forhold. Kun ved Maaling af Fænomenerne bliver det muligt at afgøre, hvorvidt de stemme med, hvad Deduktionen fordrer. Derfor er det Galileis Princip at maale Alt, hvad maaleligt er, og gøre det maaleligt, som ikke er det.

Galileis Hovedmetode er den, Stuart Mill langt senere kaldte de proportionale Forandringers Metode, og som man ogsaa kunde kalde Grænsemetoden. Den gør det muligt at forbinde abstrakt Tænkning med konkret Iagttagelse. Gennem Tilnærmelser faa de konkrete Tilfælde Del i de abstrakte Reglers Idealitet. Som hos Platon »Ideen« var Forbilledet for de reale Ting, saaledes er hos Galilei Loven det ideale Udtryk for Sammenhængen mellem Tingene.

Naar saaledes Loven findes ved Analyse af det i Erfaringen Givne, følger det af sig selv, at de Aarsager, ved hvilke Fænomenerne forklares, selv maa være givne i Erfaringen. Galilei hylder det samme Princip, som Kepler udtrykte i Fordringen om »sande Aarsager« (veræ causæ). Paa en meget træffende Maade viser Galilei, at Beraabelsen paa den guddommelige Villie aldeles Intet forklarer, netop fordi den lige let forklarer Alt. Det er for Gud lige saa let at lade Universet bevæge sig om Jorden, som at lade Jorden bevæge sig om Solen. Her bliver det Ene lige saa simpelt som det Andet. Men holde vi os til det, som bevæges, er der aabenbart stor Forskel i Simpelhed paa de to Antagelser; den ene fordrer en langt større Kraftanvendelse end den anden. Overfor det Uendelige forsvinde de endelige Forskelle, men de bestaa, naar man sammenligner to endelige Ting indbyrdes. Til en saadan Sammenligning maa Videnskaben holde sig. Beraaber man sig paa et Under, kan lige saa godt det Ene som det Andet antages; ethvert Kriterium mangler. Derhos overser man, at alle Naturens

og Guds Gerninger ere Undere, selv om de kunne forklares paa naturlig Maade.

Ikke blot den teologiske, ogsaa den animistiske Naturforklaring udelukkes ved den anvendte Metode. At forklare Tingenes gensidige Paavirkning, f. Ex. Magnetens Tiltrækning, ved »Sympati«, er kun med et velklingende Ord at affærdige en hel Mængde Spørgsmaal. Saaledes er ogsaa Tyngden kun et Navn. Vi vide ikke, hvad det er, der drager Stenen nedad mod Jorden, ligesaa lidt som hvad det er, der holder Maanen i dens Kredsgang omkring Jorden, eller det, der holder Stenen i Bevægelse, efterat den har forladt den kastende Haand. Galilei forkaster derfor den af Kepler fremsatte Antagelse, at Maanen har Indflydelse paa Ebbe og Flod. Her leder hans Angst for »skjulte Egenskaber« ham paa Vildspor.

b. Det nye Verdenssystem.

Saa ofte end Galilei i sine Dialoger siger, at han ikke vil slaa nogen Anskuelse fast, saa er dog hans eget Standpunkt tydeligt nok, selv om vi ikke kendte det gennem hans Breve. Han beundrer Kopernikus, fordi han trods Sansernes Vidnesbyrd har formaaet at vinde og fastholde sin Overbevisning om Jordens Bevægelse. Og han selv fremfører ved sine astronomiske Opdagelser en Række Beviser for, at Universet ikke, som Aristotelikerne mente, kan deles i en uforanderlig, himmelsk, og en foranderlig, jordisk Verden: Solpletterne og de nye Fixstjerner vise, at der ogsaa sker Forandringer i Himlen. Og — bemærker Galilei — med hvilken Ret tillægger man egentligt det Uforanderlige en højere Værdi end det Foranderlige? »Jeg for min Del«, lader han Sagredo sige, »anser netop Jorden for højst fornem og beundringsværdig paa Grund af de mange forskelligartede Forandringer og Frembringelser, der uden Ophør foregaa paa den«. Simplicio indvender herimod, at medens de Forandringer, der foregaa paa Jorden, kunne være til Bedste for Menneskene, vilde de himmelske Forandringer være aldeles hensigtsløse. Et lignende Ræsonnement anvender han overfor den uhyre Udstrækning, Universet (som allerede Tyge Brahe

havde gjort opmærksom paa) maa faa efter Kopernikus' System: til hvad Nytte er det uhyre Rum mellem den yderste Planet og Fixstjernesfæren? I sit Svar anvender Salviati samme Betragtning paa Hensigtsaarsagerne, som Simplicio andet Steds anvender paa de naturlige Aarsager: hvor tør vi driste os til at kende den Almægtiges Formaal! Der er jo saa Meget i vort eget Legeme, hvis Betydning vi ikke kende; hvor skulde vi da kunne kende det Fjerneres Betydning? Og hvor vanskeligt er det ikke at opdage, hvorledes en Ting griber ind i den hele Sammenhæng, hvortil den hører, naar man ikke har Mulighed for at se, hvilken Virkning dens Bortfjernelse vil gøre? Det er at sætte Grænser for den guddommelige Magt, naar man tror, at Universets uhyre Dimensioner skulde umuliggøre dens Virken paa alle Punkter. Solen skinner paa Druen og modner den, som om det var det Eneste, den havde at gøre, og saaledes kan vel ogsaa Gud og Naturen sørge for alt Enkelt, selv om Universets Indhold gaar i det Uendelige. Galileis Standpunkt her minder om Brunos og Böhmes Tankegang overfor det samme Problem. — Galilei er nærmest tilbøjelig til (lige som Bruno) at antage Universets Uendelighed; han betvivler Retten til at tale om et Verdensmidtpunkt; og naar han ikke udtaler sig bestemt herom, er det maaske, fordi Brunos Skæbne gjorde ham betænkelig.

Man har med Rette undret sig over, at Galilei ikke i sin Drøftelse af Verdenssystemerne har omtalt Keplers Love, hvis Udledning af Tyngdeloven i Newtons Haand skulde blive en saa mægtig Støtte for det nye System. Galilei har vel kun tillagt dem rent matematisk Interesse og ikke tænkt sig, at de kunde vidne om Universets fysiske Sammenhæng.

c. *Bevægelseslærens første Sætninger.*

Til Støtte for det nye Verdensbillede beraaber Galilei sig, ligesom sine Forgængere, paa Simpelhedens Princip. Naturen gør Intet forgæves, og derfor gaar den stedse de simpleste Veje og søger ved faa og simple Aarsager at naa en Mangfoldighed af Virkninger. Dette Simpelhedens Princip, som han i Astrono-

mien stillede over for Ptolemæus' og Tyges komplicerede Systemer, ledede ham i Fysiken til at opstille de første Love for de materielle Fænomeners Forandringer. Det forekom ham at være det Simpleste, at en Ting forblev i den Tilstand, i hvilken den var, naar ingen Forandring indtraadte. Allerede Kepler havde opstillet den Sætning, at et Legeme ikke af sig selv kunde gaa over fra Hvile til Bevægelse. Galilei opdagede nu, at et Legeme heller ikke af sig selv kan forandre sin Bevægelse eller gaa over fra Bevægelse til Hvile. Det er den Lov, der senere (med et af Kepler brugt Udtryk) kaldes Inertiens Lov. Dog opstiller Galilei den ikke som en almindelig Sætning. At baade Retningen og Hastigheden bevares, har han intet Steds udtalt. I »Dialogerne« er det Hastighedens Bevarelse, han især dvæler ved; han tænker her især paa den horizontale Bevægelse, og han antager, at Kredsbevægelsen lige saa vel vil vedblive som den retliniede Bevægelse. I »Discorsi« fremtræder Sætningen tydeligere. En Bevægelse, siges her, kan kun voxe, naar ny Kraft (impeto, momento), tilføres, og kun aftage, naar der anbringes en Hindring (impedimento), i begge Tilfælde altsaa kun under Indflydelse af ydre Aarsager. Holdes ydre Aarsager borte (dum externæ causæ tollantur), vil Bevægelsen fortsættes med den en Gang opnaaede Hastighed[36]. At dette er et Tankeexperiment, udtaler Galilei udtrykkeligt; men han beviser Sætningens Rigtighed ved Forsøg, der godtgøre, at jo mere ydre Aarsager holdes borte, des længere fortsættes Bevægelsen uforanderligt. Her viser sig Vexelvirkningen mellem Deduktion og Induktion ved Hjælp af Grænsetilfældene, og Galilei afgiver her tillige selv et Exempel paa sin Paastand om, at Bevisførelsens Vej er en anden end Opdagelsens. Ti at beraabe sig paa Naturens Simpelhed er intet Bevis, selv om denne Tanke kan lede til betydningsfulde Opdagelser.

Ogsaa ved sine Undersøgelser over Faldbevægelsen bruger Galilei Simpelhedens Princip som Udgangspunkt. »Til Undersøgelsen af den naturligt fremskyndede Bevægelse er jeg bleven ledet ved opmærksom Betragten af Naturens sædvanlige Fremgangsmaade og Ordning ved alle sine Virksomheder, idet den plejer at anvende de simpleste og letteste Hjælpemidler . . .

Naar jeg derfor bemærker, at en fra Hvilestillingen fra betydelig Højde faldende Sten efterhaanden faar nye Tilvæxter i Hastighed, hvorfor skal jeg da ikke tro, at saadanne Tilvæxter komme i Stand paa den aller simpleste Maade? Og vi ville ikke kunne finde nogen Tilvæxt simplere end den, der stedse træder til paa samme Maade«. — Men ogsaa her er det kun ved Udfindelsen og Opstillingen, ikke ved den egentlige Bevisførelse, at de almindelige Principer bruges. —

Idet Galilei begynder sine Undersøgelser over Bevægelsen, siger han: »Om en meget gammel Genstand bringer jeg en ganske ny Videnskab«. Han fremhæver navnligt, at Ingen endnu har undersøgt de kvantitative Variationer af Bevægelsen ved det frie Fald eller af Kastebevægelsen. Ved at udfinde Love for disse Variationer er Galilei sig bevidst at have grundet en ny Videnskab, »i hvis dybere Hemmeligheder det er forbeholdt mere overlegne Aander at trænge ind.« Men allerede Galilei selv indsaa tydeligt, at dersom Bevægelsen skal tænkes i kontinuerlig Sammenhæng, maa der ikke blot tages Hensyn til den virkelige, sanselige Bevægelse, men ogsaa til den Kraft eller Tilskyndelse (energia, momento, impeto) til Bevægelse, som i hvert Øjeblik — hvad enten et Legeme er i Hvile eller Bevægelse — er til Stede (Discorsi III).

Det Skridt, der blev gjort ved denne Grundlæggelse, var af overordentlig Betydning. Naturvidenskabens senere Historie har vist, at Bevægelsens Love indeholde Nøglen til al videnskabelig Kundskab om den materielle Natur. Galilei har selv anet dette. I »Dialogerne« udtaler han, at han aldrig har kunnet begribe, hvorledes en Forvandling af Stoffer til hverandre var mulig. Naar et Legeme frembyder Egenskaber, det ikke før har havt, anser han det ikke for umuligt, at dette sker ved en blot Ændring af Delenes Ordning, uden at der tilintetgøres Noget eller bliver Noget til. Hermed var det klart udtalt, at Forstaaelsen af de kvalitative Forandringer i Naturen kun bliver mulig, naar disse kunne opfattes som kvantitative Ændringer, det vil her sige, som Bevægelser i Rummet. Det store Spørgsmaal for den nyere Tids Filosofi blev nu, hvorledes den vilde stille sig til det store Princip, som hermed blev opstillet,

og som sejrrigt godtgjorde sin Anvendelighed paa det ene Naturomraade efter det andet.

d. Sansekvaliteternes Subjektivitet.

Allerede hos Kopernikus og Bruno viste det sig, at den nye Verdensopfattelse førte til at stille Erkendelsesproblemet paa en ny Maade, derved at der i Stedet for det Billede af Verden, som den umiddelbare Iagttagelse gav, maatte stilles et helt andet, naar Tænkningen drog sine Konsekvenser. Hos Galilei fremtræder dette endnu klarere.

Naar han ved saa mange vigtige Spørgsmaal lægger Simpelhedens Princip til Grund, saa skelner han udtrykkeligt mellem den Lethed og Simpelhed, hvormed Naturen virker, og den ofte indviklede og møjsommelige Fremgangsmaade, vi maa anvende for at overbevise os om Naturens Simpelhed. Hvad der for os er vanskeligt at forstaa, er for Naturen saare let at gøre. Der fremtræder altsaa her en bestemt Modsætning mellem Tilværelsen og Erkendelsen. Det var Galileis Anskuelse, at i den klareste Erkendelse, vi have, den matematiske, falder denne Modsætning paa en vis Maade bort. Her har den menneskelige Erkendelse Del i den Nødvendighed, med hvilken Guddommen tænker de Sandheder, der ligge til Grund for Tilværelsens Sammenhæng, — kun at hvad vi tænke successivt, møjsommeligt arbejdende os frem fra Slutning til Slutning, det erkender Guddommen ved en simpel Skuen (di un semplice intuito, i Modsætning til: con discorsi). For saa vidt bliver ogsaa paa dette Punkt den samme Modsætning mellem Simpelhed og Mangfoldighed tilbage. Og det er kun i Intensitet, i Strenghed og Nødvendighed, at den menneskelige Erkendelse saaledes paa sit Højdepunkt gaar i Et med den guddommelige. I Omfang staar den uendeligt langt tilbage, og det Ubetydeligste, der gaar for sig i Naturen, er det umuligt at gennemskue selv for den dybeste Gransken. Sokrates har klart set denne vor Videns Ufuldkommenhed, og dog pristes han som den Viseste af Alle. — Altsaa baade ved sin Simpelhed og ved sin Uendelighed staar Tilværelsen i Modsæt-

ning til vor Erkendelse. Galilei lærer en docta ignorantia lige som Cusanus og Bruno.

Modsætningen mellem Erkendelsen og Tilværelsen træder ikke mindre frem ved den Forskel, Galilei som alle Kopernikanere indskærper mellem absolut og relativ Bevægelse. Kun i Forhold til et Ubevæget opfatte vi Bevægelse. Den for flere Ting fælles Bevægelse er — hvad deres indbyrdes Forhold angaar — som om den ikke var til Stede. Medens den antike Verdensopfattelse trygt forudsatte det synlige Rum som Et med det absolute Rum, maatte nu den Tanke bane sig Vej, at det absolute Rum som ubevægelig Beholder for alle materielle Ting slet ikke var Genstand for Sansning, da den tilsyneladende hvilende Ramme jo selv kunde være i Bevægelse i Forhold til et udenfor liggende Punkt, og saa fremdeles. Kopernikanismen indøvede i det Hele, særligt under Galileis skarpsindige Behandling, Anvendelsen af den erkendelsesteoretiske Forholdslov. Medens den peripatetiske Filosofi ellers vilde holde Forandring ude fra Himlen, ansaa den dog Solens og Stjernernes Opgang og Nedgang, Omvexlingen af Dag og Nat for reale Forandringer. Galileis Repræsentant i Dialogerne svarer hertil: »Alt dette er kun Forandringer fra Jordens Synspunkt. Tænk Jorden borte: da gives der ingen Solopgang eller Solnedgang, ingen Horizont, ingen Meridian, ingen Dag og ingen Nat!«

Naar saaledes en hel Række Forandringer paa Himlen mistede deres absolute Karakter og blot forklaredes ved Beskuerens Standpunkt, saa fandt Galilei ogsaa for jordiske Fænomener Anledning til en lignende Overflytning af Forskellighederne fra det objektive til det subjektive Omraade. Vi have allerede set, at han negtede Stoffernes Forvandling og kun vilde antage en Omlejring af Dele: dermed var egentlig allerede Principet om Sansekvaliteternes Subjektivitet givet. Men Galilei har i endnu bestemtere Form udtalt dette Princip. I et mærkeligt Afsnit af et astronomisk Stridsskrift (*Il Saggiatore*. 1623) har han udtalt, at de eneste Egenskaber, vi med Nødvendighed maa tillægge Legemerne, ere Figur, Størrelse, Bevægelse eller Hvile. Disse Egenskaber, som han derfor kalder de første og de reale Egenskaaer (primi e reali accidenti), kunne vi end

ikke ved nok saa stærk Anstrængelse af Indbildningsskraften skille fra Tingene. Derimod skyldes det kun en af Sanserne næret Fordom, naar vi betragte Smag, Lugt, Farve, Varme o. s. v. som absolute Egenskaber ved Tingene. De ere kun Navne, vi give Tingene, naar disse fremkalde visse Fornemmelser hos os. De have i Virkeligheden deres Sæde ikke i Tingene, men i det sansende Legeme (nel corpo sensitivo). Tag det sansende Væsen bort — og alle hine Kvaliteter falde bort med det Samme[37]). — Parallelismen mellem denne Betragtning og den ved Forsvaret for det nye Verdensbillede anvendte Tankegang ses let. Den blev af stor Betydning for den moderne Erkendelsesteori, saa snart denne kunde arbejde sig helt ud af Dogmatismens Svøb.

5. FRANCIS BACON AF VERULAM.

a. *Forgængere.*

Den nye Videnskab, som grundlagdes under Indflydelse af det praktiske Livs Erfaringer og Opfindelser, maatte føre til en Udvidelse af den overleverede Logik. Men ogsaa hos dem, der ikke særligt stode under den Indflydelse, der kaldte den nye Videnskab til Liv, selv i Humanisternes Kreds, ytrede sig Trangen til en ny Logik, og det stedse mere levende, gennem det femtende og sextende Aarhundrede. Deraf udsprang en Række Reformforsøg, Programmer og Bebudelser, med mangehaande Anelser om, hvad der skulde sættes i Stedet for den skolastiske Logik, der egentligt kun egnede sig til at drage formelle Slutninger af Forudsætninger, der i Forvejen vare givne ved Autoritet. Det var jo i Middelalderen overvejende Teologien og Retslæren, som benyttede Logiken, og de gik begge ud fra autoritetsfæstnede Forudsætninger. Hele denne Række af Reformforsøg kulminerer i Francis Bacon af Verulam. Denne Mand, hvem man ofte har fremstillet som Erfaringsvidenskabens Grundlægger, fortjener neppe en Gang Navn af en Moses, der ser ind i det forjættede Land. Der er ganske vist noget Profetisk ved ham, og han har ofte paa genial Maade udtalt Tanker, der

belyse den menneskelige Forsknings Gang og Vilkaar, ligesom han ogsaa er sig Modsætningen til Skolastiken klart bevidst: men det forjættede Land var — uden at han havde mærket det — blevet erobret af Vinci, Kepler og Galilei. Han erklærer beskedent, at han ikke selv er Kriger, men Herolden (buccinator), der opflammer til Striden. Men de Forskere, der have grundlagt den moderne Erfaringsvidenskab, behøvede ikke Tonerne fra hans Horn for at begejstres til Kampen. Derfor mister Bacon ikke sin Betydning i Filosofiens Historie. Han har i sjelden Grad optaget i sig de Tanker og Forhaabninger, der maatte røre sig i den Tidsalder, i hvilken den nye Videnskab blev til. Var han ikke med at grundlægge den, saa var han berørt af det Medium, i hvilket den udviklede sig, og han profeterede om den Maade, paa hvilken en saadan ny Videnskab maatte gribe ind i det menneskelige Liv. Han har Bevidstheden om en fundamental Ændring i Tankegang og Interesser, langt klarere end nogen anden af Overgangstidens Tænkere. Derfor vil han beholde et stort Navn, selv om der maa trækkes Adskilligt fra den Forgudelse, hans Landsmænd have drevet med ham, og som hverken hans Værker eller hans Personlighed fortjene. — Forend vi gaa til at betragte Manden og hans Værk nærmere, maa vi dvæle et Øjeblik ved hans Forgængere i det 16. Aarhundrede.

Fra Humanisternes Kreds er PIERRE DE LA RAMÉE (Petrus Ramus) fremgaaet. Han førte ved Midten af det 16. Aarhundrede en voldsom Kamp mod den aristoteliske Logik. Vel fortsatte han [38]) derved kun de Bestræbelser, der allerede fra det foregaaende Aarhundrede af søgte at nærme Logiken mere til praktisk Anvendelighed, navnligt for Retoriken. Og han erklærede selv, at han havde de tyske Humanister og Pædagoger Agricola og Sturm til Lærere. Men den hele Retning faar dog i ham sin mest begavede og formfuldendte Repræsentant, og han førte Kampen med en Energi, der mægtigt bidrog til at rokke Skolastikens Enevælde ved Universiteterne i Vesteuropa.

Ramus blev født 1515 som Søn af en Kulsvier i det nordøstlige Frankrig. At han var en Kulsvierson, maatte han — efter den Tids Maade at polemisere paa — ofte høre af sine

Modstandere. Men han skammede sig ikke derover. Ikke fordi hans Slægt var adelig (skønt det var gaaet tilbage for den); men fordi han ved sin lidenskabelige Lærelyst havde arbejdet sig frem til en høj videnskabelig Stilling. Han begyndte som Tjener hos en rig Studerende i Paris, og naar han havde gjort sit Dagværk, studerede han om Natten. Det var først den skolastiske Logik, han førtes ind i; men han følte sig utilfredsstillet ved den og lærte med Begejstring Platons Dialoger at kende, der i langt højere Grad syntes ham at beskrive den levende, virkelige Tankevirksomhed. Ved sin Magisterdisputats 1536 forsvarede han den radikale Sætning, at Alt, hvad Aristoteles har sagt, er galt. Aristotelikernes Forbitrelse var stor, og den voxede ved hans udførlige Kritik af den gamle Logik. Universitetet fordrede Ramus' Bøger undertrykte, da han var en Fjende af Religionen og den offentlige Ro ved at bibringe Ungdommen en farlig Kærlighed til det Nye. Frants I forbød da ved et Edikt Ramus' Bøger og forbød tillige Ramus at angribe Aristoteles og andre gamle Forfattere! Under Henrik II fik Ramus dog Lærefrihed igen og virkede nu ved Collége de France, hvor hans Foredrag samlede henved 2000 Tilhørere. Det var en Bevægelse, som man ikke havde kendt den siden Abailards Dage. Ramus udgav 1554 sin Logik *(Institutiones dialecticæ)* paa Latin, Aaret efter paa Fransk. Grundtanken i hans Lære er, at man først maa undersøge, hvorledes Tænkningen bruges af Naturen, forend man opstiller Regler for den. Han henviser derfor til de første Filosofer, der endnu ingen kunstig Logik havde. Og ikke blot disse Filosofer, men ogsaa de store Statsmænd, Talere og Digtere saavel som Oldtidens Matematikere vise os i deres Værker Tænkeevnens uvilkaarlige Brug. Her finde vi Reglerne ubevidst anvendte. Ramus' humanistiske Interesse faar Tilfredsstillelse ved, at Studiet af Oldtidsforfatterne saaledes kan tages i Logikens Tjeneste. Han opstiller, lige som sine humanistiske Forgængere, to logiske Hovedfunktioner: Udfindelsen (inventio) af Argumenter og Dømmekraftens Brug af disse Argumenter (judicium) til nærmere Begrundelse og Belysning af Emnet. Dømmekraften kaldes derfor i den følgende Tids Skolesprog ofte secunda pars Petri.

Ramus har mest beskæftiget sig med denne sidste Del og især udført Slutningslæren, og det Paafaldende viser sig her, at han i Grunden ikke afviger meget fra den aristoteliske Logik. Den rent formale Karakter af Ramus' Reform viser sig i den store Vægt, han lægger paa Tvedelinger (Dichotomier). Uden Hensyn til Emnets Beskaffenhed deles Fremstillingen paa ethvert Punkt i to Led, idet (efter hvad Logiken lærer) et vist omspurgt Prædikat enten gælder eller ikke. Herved indførtes egentligt en ny Skolastik. — Der har dog rørt sig hos ham en levende Trang til at vende tilbage til Naturen, og han har gjort Gavn ved at simplificere Fremstillingen og ved at indskærpe, at Kunsten altid bygger paa Naturen. Men Naturen fandt han i Oldtidens Bøger i Stedet for i den stedse levende Tanke. Han fordybede sig ikke i Studiet af Tænkningens Psykologi, og han kunde endnu ikke benytte den nye Videnskabs Fremgangsmaade som Model ved sin Beskrivelse af Tænkningens Metode.

Ramus, der var gaaet over til Protestantismen, blev myrdet i Bartholomæusnatten 1572. Det er ikke umuligt, at en fanatisk Skolastikers Had har vist Morderne Vej. Hans Lig blev mishandlet af de katolske Studenter.

Men hans Reform af Undervisningen i de frie Kunster banede sig Vej i Udlandet. Ramismen blomstrede i Tyskland, Schweiz og Skotland. I Danmark repræsenteredes den af ANDERS KRAG 1558—1600), som efterat have studeret i Frankrig blev Professor i København. Ved Universitetet i Cambridge i England bekæmpedes Ramismen af den ivrige Skolastiker og Mystiker EVERARD DIGBY, der sandsynligvis har været Bacons Lærer. Men den fandt tillige her en ivrig Forsvarer i WILLIAM TEMPLE (den Ældre), der førte den til Sejr og ved sine Stridsskrifter mod Skolastiken lagde Grunden til en friere Retning i Filosofien, der siden den Tid stedse har karakteriseret Cambridge i Modsætning til det konservative Oxford. Den heftige Strid om Metoden mellem Digby og Temple maatte vække stor Opmærksomhed og har sikkert været af ikke ringe Betydning for Bacons Udvikling[39]).

Medens Ramismen gik sin Sejrsgang i det nordlige og vestlige Evropa, rørte der sig samtidigt hos Mange en dyb

Trang til real Viden, en Tørst efter begrundet Kendskab til den virkelige Natur. Telesios og Campanellas, ogsaa for en Del Brunos Skrifter vidne herom. Et mærkeligt Exempel paa dybt gaaende Kritik af den overleverede Viden, paa klar Forestilling om, hvor Meget der hører til for ret at vide Noget, men tillige paa Afmagt til at finde positiv Virkeliggørelse af dette Ideal frembyder FRANZ SANCHEZ, Forfatteren til »Afhandlingen om den ædle og høje Videnskab, at der Intet vides« *(Qvod nihil scitur)*, der udkom 1581. Sanchez var Søn af en spansk Læge, der var flyttet til Bordeaux, og han virkede selv som medicinsk Professor først i Montpellier, senere i Toulouse. Skønt Titelen paa hans Hovedværk kunde synes at stemple Sanchez som Skeptiker, vilde det dog sikkert være uberettiget blot at betragte ham fra denne Side. Han har en levende Følelse af den menneskelige Naturs og særligt den menneskelige Videns Ufuldkommenhed. Men Tvivlen er for ham ikke Maal, men Middel. Hans skeptiske Værk er kun Indledning til en Række Arbejder af speciel og empirisk Art. Det var ogsaa hans Hensigt at udarbejde en særlig Afhandling om Metoden. Han priser Iagttagelse og Experiment i Forening med Dømmekraft som de rette Veje til Erkendelse. Hans Motto er: Gaa til Tingene selv! Men han har ikke det store Haab om, hvor langt der vil kunne naas frem ad denne Vej, som besjæler hans Samtidige Bacon. Han ser, hvor mange Gaader selv den mindste Ting indeholder, — og tillige, at alle Ting i Verden hænge nøje sammen, samt at Verden strækker sig i det Uendelige: derfor staar en fuldkommen Erkendelse af Tingene som et uopnaaeligt Ideal for ham. De Forsøg, han selv gjorde i naturfilosofisk Retning, og som minde om Telesios og Bacons, føler han ikke den Tilfredshed ved, som disse to Tænkere følte ved deres lignende Forsøg.

Paa et enkelt Punkt gaar Sanchez dybere end baade Bacon og Ramus. Han gaar nemlig tilbage til al Visheds Kilde i selve den menneskelige Aand. Ingen ydre Kundskab, siger han, kan være saa sikker som den, jeg har om mine egne Tilstande og mine egne Handlinger; denne er saa umiddelbar, som hin aldrig kan blive. Jeg er sikrere paa, at en Tanke, en Drift eller en

Villen rører sig hos mig, end jeg kan være paa, at jeg ser en vis Genstand eller en Person udenfor mig. Derimod staar den indre Erfaring i Tydelighed og Nøjagtighed tilbage for den ydre. — Ved denne Tankegang staar Sanchez som Forgænger for Campanella og Descartes. Men han formaaede ligesaa lidt som Campanella at gøre den frugtbringende. Dette var forbeholdt Descartes.

Hos Bacon fremtræder baade Paavisningen af Erkendelsens Mangler og af den rette Metode langt fyldigere end hos nogen af de Humanister og Empirikere, der for ham havde søgt at reformere Logiken. Og Forklaringen heraf har man med Rette søgt ikke blot i Bacons ejendommelige Personlighed, men ogsaa i hans Stilling midt i det frodigt pulserende engelske Liv. Han har — som det med Rette er blevet sagt — til sine Forgængere ikke blot Filosofer og Videnskabsmænd, men praktiske Naturforskere, Ingeniører, Sømænd og Eventyrere.

b. Bacons Liv og Personlighed.

Der har væretført en langvarig Strid om Bacons Karakter. Hans Ære som Menneske, ikke blot som Tænker, er skiftevis bleven tilintetgjort og reddet. Denne Strid falder bort for den, der opmærksomt læser hans *Essays* og hans for nogle Aar siden udgivne Dagbøger. Han har her været saa oprigtig, at vi ikke kunne tage fejl af ham, især naar vi med disse direkte eller indirekte Selvbekendelser forbinde de Karaktertræk, der lægge sig for Dagen i hans filosofiske Skrifter.

Francis Bacon blev født 1561. Han var en Søn af Dronning Elisabeths Størseglbevarer Nicolas Bacon og Neveu af Førsteministeren Lord Burleigh. Efter at have studeret i Cambridge, hvor han sandsynligvis har studeret Skolastik under Digby, fulgte han med et Gesandtskab til Paris. De glimrende Udsigter, der aabnede sig for ham, faldt bort ved hans Faders tidlige Død. Han var yngste Søn og maatte nu selv bane sig sin Vej; hans mægtige Onkel vilde Intet gøre for ham. En stærk Attraa efter Magt, Rigdom og Ære besjælede ham, men var dog ikke det eneste Motiv, der drev ham frem. I en af

sine tidligste Afhandlinger siger han: »Er ikke Følelsernes Lyst større end Sansernes Lyst, og er ikke Tankens Lyst større end Følelsernes? Er Tankens Lyst ikke den eneste, man ikke bliver overmæt af, og er det ikke Erkendelsen, der befrier Sindet for al Uro?« Trangen til Erkendelse og Attraaen efter Magt, Rigdom og Ære gik ikke blot Side om Side hos ham, men han fandt en Retfærdiggørelse for dette sidste Motiv ved at underordne det under det første: han søgte Magt og Rigdom for at kunne have Midler til at udføre de store videnskabelige Planer — intet Mindre end en hel Fornyelse af Videnskaben (instauratio magna) —, han rugede over. Og her maa nu et tredie Moment i hans Karakter — et, om hvilket især hans Skrifter vidne — mærkes, nemlig hans store Sangvinitet og hans ikke mindre Selvfølelse. Han saa et stort Værk for sig, og det behøvede store Midler. Derved undskyldte han for sig selv de moralske Krogveje, han gik, og selv Nederdrægtighed fortonede sig for ham i det glimrende Lys, i hvilket han saa sin Stræben. For at kunne gennemføre sin Plan behøvede han Fritid og Midler til at samle Iagttagelser og gøre Experimenter. Derfor kastede han sig ind paa den politiske Løbebane. Men hos ham som hos Machiavelli fik Midlet Overmagten over det Formaal, der skulde have helliget det. Havde han istedet for at lægge sin Plan saa stort an, baade hvad Maal og Midler angaar, opmærksomt fulgt sine store Samtidige Tyge Brahes, Gilberts, Keplers og Galileis Arbejder, saa vilde han der have fundet nok at tænke over og tilstrækkeligt Grundlag for Udarbejdelsen af et Fremtidsprogram. Hans Sans for det Grandiose ledte ham paa Vildspor og viklede ham under Magtsygens Medvirken ind i Forhold, der fordærvede hans Karakter og styrtede ham i Ulykke. Han manglede en levende moralsk Sans til at danne regulerende Modvægt overfor de andre Motiver. I sine »Essays« siger han: »Den bedste Karakter bestaar i at have Ry for Aabenhed, men Øvelse i at gaa hemmeligt til Værks og i paakommende Tilfælde at kunne forstille sig.« Og et andet Sted: »Der gives ikke to heldigere Egenskaber end at have lidt af Taaben og ikke for Meget af et ærligt Menneske.« Bacons Ærgerrighed førte ham ind i det verdslige

og politiske Liv, og han fik derved Stof til Iagttagelse og Menneskekundskab, som han har benyttet i sine Skrifter (især i »Essays« og i syvende og ottende Bog af *De dignitate et augmentis scientiarum)*. Han priser Machiavelli, fordi han saa aabent og ærligt fremstiller, hvad Menneskene pleje at gøre, ikke hvad de bør gøre. Kundskab herom er nødvendig, for at Duens Enfoldighed ikke skal komme til at mangle Slangens Kløgt. Men atter her blev Midlet til Formaal for ham. Ti for at komme frem i Verden maa man rette sin Færd efter Menneskenes faktiske Færd, og han advarer derfor imod at vedblive at være den Samme, naar Forholdene skifte; det gælder om at lade Sindet lempe sig efter Lejlighed og Bekvemmelighed (ut animus reddatur occasionibus et opportunatibus obseqvens, neqve ullo modo erga res durus aut obnixus). Og han opfordrer til stedse at have flere Formaal for sig, saa at man kan opnaa Biformaalet, selv om Hovedformaalet ikke opnaas. Et særligt for hans egen Karakter meget farligt Raad! —

Bacon forsøgte først at bane sig sin Vej som Ansøger. Det lykkedes ikke. I Parlamentet optraadte han mod et Regeringsforslag og faldt derved i afgjort Unaade hos Dronningen. Hans Venskab med Essex (om det kan kaldes Venskab) hjalp ham for en Tid ud af vanskelige pekuniære Forhold. Men da Essex stod for Fald, trak Bacon sig tilbage fra ham. Ja, under hans Proces tilbød Bacon endog Dronningen sin Tjeneste, der blev modtagen. Og da Essex havde gjort sit fortvivlede Oprorsforsøg. optraadte Bacon som Vidne imod ham og skrev efter hans Henrettelse et Skrift til Retfærdiggørelse af Regeringens Handlemaade. En Iver, der ikke kan forklares af Omhu for, at Retten faar sin Gænge, men som forstaas, naar man læser følgende Udtalelse i et Essay (of followers and friends), der blev trykt 1597, altsaa faa Aar før Essex' Katastrofe: »Der er kun lidet Venskab i Verden, og mindst af Alt mellem Ligemænd. Det Venskab, som findes, er mellem Overmand og Underordnet, hvor den Enes Skæbne omfatter den Andens.«. Af denne Art har Bacons »Venskab« for Essex været, og han har i Tide sørget for, at »Vennen«s Skæbne ikke paa en ubehagelig Maade kom til at omfatte hans. Om Menneskene virkeligt pleje at

bære sig saaledes ad, er et Spørgsmaal for sig. Den tidligere omtalte William Temple, der havde været Essex' Sekretær, bar sig i hvert Tilfælde ikke saaledes ad og maatte derfor ogsaa gaa i Landflygtighed.

Trods alle Bacons Forsøg paa at lempe sig efter Forholdene havde han dog ingen Fremgang under Dronning Elisabeth. Bedre gik det under Jakob I, især da han forstod at indynde sig hos Kongens forskellige Yndlinge. Skyggesiderne i Bacons Karakter fik her ulykkelige og vidt gribende historiske Følger. Han havde selv den Overbevisning, at Kongen burde rette sig efter Underhusets berettigede Ønsker, men saa benytte sin suveræne Magt til at gennemføre Lovenes Kodifikation og Irlands Kolonisation, samt til udadtil at optræde energisk ved at gøre sig til Hoved for en protestantisk Liga. Derved vilde Folkets Opmærksomhed blive afledet fra Forfatningsspørgsmaalene. Men med den ustadige og svage Konge, der var opblæst af Magtfølelse, var det umuligt at gennemføre en saadan Holdning. Herbert af Cherbury, der havde en lignende Opfattelse af den ydre Politik, maatte jo lidt senere af denne Grund miste sin Gesandtskabspost i Frankrig. Bacon lempede sig efter Kongens Luner — om ganske ubevidst, som hans Biograf EDWIN ABBOT mener, er vist et stort Spørgsmaal. Og dog havde en kraftig Optræden fra hans Side kunnet være af stor Betydning. For ham selv havde Lempelsen foreløbigt gunstige Følger. Han avancerede tilsidst til Lordkantsler, Lord af Verulam og Viscount af St. Albans. Men for at naa dette høje Maal maatte han ikke blot lempe sine politiske Anskuelser, men ogsaa virke til Gunst for Kongens Yndlinge. Dette voldte hans bratte Fald (1621). Bacon havde erklæret nogle Monopoler, der vare gunstige for Buckinghams Slægtninge, lovmæssige og gavnlige. Da Parlamentet forbitredes herover, skød Kongen Skylden paa sine Raadgivere. Man vendte sig da mod Bacon og ramte ham med en Anklage for Bestikkelse. Bacon erklærede sig strax for skyldig og blev af Overhuset fradømt sine Værdigheder og dømt til en stor Bøde og til at sidde i Fængsel, saa længe Kongen vilde det. Da han — fraset sin egen Skyld — faldt som et Offer for Kongens og hans Yndlinges Færd, slap han mildt. Han sad

kun et Par Dage fængslet og betalte aldrig Bøden. Sine sidste Aar levede han i Stilhed, beskæftiget med videnskabelige Arbejder. Denne Stilhed havde han kunnet skaffe sig tidligere og for en billigere Pris. Han opnaaede, hvad han i sine Essays udtalte som det Onskeligste: at do midt i et alvorligt Arbejde, da Saaret ikke mærkes, naar man falder i en heftig Kamp. 1626 dode han. — Af sine Venner og sine Tjenere var han afholdt og beundret. Det hører, ved Siden af den store Interesse for Studium og den store Tro, han havde til, at den menneskelige Kultur vilde kunne udvikle sig saa rigt og herligt, som man hidtil ikke havde anet, til de Træk, der kaste et forsonende Lys over hans Karakter efter alt det Uhyggelige, der ellers er at berette om ham.

Under sin Virksomhed som Dommer, Statsmand og Hofmand havde han ikke glemt Studierne. Planerne til hans Hovedværker opstod tidligt hos ham. Et Skrift fra 1607 (*Cogitata et Visa*) er det forste udførlige Udkast til Bacons beromteste Værk, *Novum Organum* (»Den nye Logik«), der udkom 1620, efter at Bacon havde omarbejdet det tolv Gange. Det undersøger Grundene til Videnskabernes Ufuldkommenhed, fremstiller de Hindringer for sand Erkendelse, der ligge i selve den menneskelige Aands Beskaffenhed og de Forhold, under hvilke den udvikler sig, og gaar dernæst over til at beskrive den induktive Metode. Værket er ufuldendt, og det er anlagt efter en Maalestok, som det paa Bacons Tid var umuligt at gennemføre. Først to Hundrede Aar efter gjorde Stuart Mill i sin Logik det Arbejde, Bacon med sit ufuldkomne Materiale havde dristet sig til at paatage sig. — Et Skrift fra 1605 (*Advancement of learning*) er forste Udkast til *De dignitate et augmentis scientiarum* (Om Videnskabernes Værd og Fremgang), som udkom 1623. Dette Værk er en encypklopædisk Oversigt over Videnskaberne, som indeholder mange træffende Bemærkninger, især angaaende de Huller, der endnu vare at udfylde. — De øvrige af Bacons Værker ere for største Delen Materialsamlinger, der nu saa godt som ingen Interesse have.

Som Forfatter er Bacon kraftig og træffende i Udtryksmaade og ofte overordentligt heldig i Valget af Billeder. Men

det er uforstaaeligt, hvorledes man har kunnet sammenligne ham med Shakespeare[40]. Hans Fantasi er abstrakt anskuende og symboliserende og mangler Shakespeares glødende Energi, individuelle Nuancering og stemningsfulde Inderlighed.

c. Erkendelsens Hindringer, Betingelser og Metode.

Videnskaben har, siger Bacon, kun været dyrket i saare kort Tid, og især gælder dette om Naturvidenskaben, der er al Videnskabs Moder. Grækerne gave sig mest af med Moralfilosofien, Romerne med Retslæren, og efter Kristendommens Fremstaaen kastede de bedst Begavede sig over Teologien. Kun i ledige Timer og som Tjenerinde dyrkedes Naturvidenskaben, ikke som Hovedopgave, ikke med det Formaal for Øje, ved hvilket den først ret kan blive frugtbar: at gøre det menneskelige Liv rigere og bedre. Og desuden anvendte man urigtige Metoder. Man mente, at den menneskelige Aand var for ophøjet til at beskæftige sig med Experimenter, tilmed da den antoges i Stand til at spinde Sandheden ud af sit eget Indre. Man var tilfreds med det Overleverede. Man havde for stor Ærbødighed for Fortiden og dens store Tænkere, som man kaldte de Gamle, skønt det dog netop er os, som ere de Gamle, da vi kunne se tilbage paa en langt større Erfaring end de. Dertil kom en falsk Religionsiver, som ikke saa, at Naturvidenskaben lærer os Guds Magt at kende, ligesom Religionen lærer os Guds Villie at kende. Som Troen skal gengive os den Uskyldighed, vi mistede ved Syndefaldet, skal Videnskaben gengive os den Magt over Naturen, vi da mistede. Men allermest har dog Menneskenes Kleinmodighed og Mistvivl om egen Kraft skadet. Man har manglet Mod og Haab til at stille sig store Opgaver.

Der er Grund til nu at have et godt Haab, netop fordi vore egne Fejl ere Skyld i den Ufuldkommenhed, vi lide under. Den rette Metode maa kunne findes. Det er den, der ikke som Edderkoppen vil spinde Alt ud af sig selv, heller ikke som Myren blot vil samle Stof, men som i Lighed med Bien optager Stoffet i sig og forarbejder det. Er Stoffet samlet, og formaar man at holde Fordomme og forudfattede Meninger borte, saa

vil den rette Fortolkning af Naturen snart findes. Det allervigtigste Skridt, der maa gøres, er da at tilvejebringe en saa rig og alsidig Samling af Fakta som muligt. Saa vil den menneskelige Aand af egen, uvilkaarlig Drift bearbejde og fortolke dem. — Ved denne Hævden af den uvilkaarlige Aandsvirksomhed, der træder i Kraft, saasnart Stoffet blot foreligger, er Bacon maaske paavirket af Ramus, som han omtaler med Anerkendelse, skønt han indvender mod ham, at hans Metode er for simpel. Forskellen mellem dem beror paa, at Bacon har indset Nødvendigheden af et stort Erfaringsstof, for at Opfindelsesevne og Dømmekraft kunne virke paa en frugtbar Maade. — Den vigtigste Fejl, som kan begaas, er efter Bacon den at gaa for hurtigt frem, at haste til de almindelige Grundsætninger i Stedet for at stige langsomt op til dem gennem mange Mellemled. Den menneskelige Aand behøver Bly, ikke Vinger.

Formaalet er at berige det menneskelige Liv gennem de Opfindelser, der kunne gøres, naar man kender Naturen. Viden er Magt; ti vi have Mulighed for at frembringe Tingene, naar vi kende deres Aarsager. Ved Hjælp af Opfindelser og mekaniske Færdigheder have Menneskene efterhaanden arbejdet sig ud af Barbariet og have naat et civiliseret Liv. Kun ad denne Vej kunne den Elendighed og Ulykke, Menneskene endnu lide under, afhjælpes. Det gælder at faa større Herredømme over Naturen; men det faar man kun ved at adlyde den. — Dog vilde man gøre Bacon Uret ved at tillægge ham den Mening, at Videnskaben kun skal dyrkes for den praktiske Nyttes Skyld. Over det ydre Udbytte, Kundskaben kan skaffe, sætter han selve Betragtningen af Tingene (comtemplatio rerum over fructus inventio). Vi glæde os ved Lyset, fordi vi kunne arbejde, læse og se hverandre ved dets Hjælp; men selve Synet af Lyset er dog herligere end dets mangfoldige Brug.

Men der er kun Haab om at naa det store Maal, naar man møder uden Fordomme. Ligesom i Himmeriges Rige kan man kun ved at blive som Børn indtræde i det menneskelige Rige, der skal grundes paa Videnskab. Fordomme og forudfattede Meninger maa aflægges. Det gælder jo om at fortolke Naturen, ikke om at foregribe Naturen, om interpretatio, ikke om anteci-

patio. Bacon søger derfor at give en samlet Lære om de uberettigede Antecipationer. Det er hans berømte Lære om Aandens Illusioner (idola mentis), som det gælder at udrense, for at Aanden kan blive en ren og glat Tavle (tabula abrasa), paa hvilken Tingene kunne skrive deres ægte Natur. Bacon skelner mellem fire Klasser af saadanne Illusioner.

Nogle Illusioner ere grundede i selve den menneskelige Natur og derfor fælles for hele Slægten (idola tribus). Til disse Slægtillusioner høre de, der fremkomme ved, at vi opfatte Tingene efter deres Forhold til os og i Lighed med os selv (ex analogia hominis), og ikke i Forhold til og i Lighed med Tilværelsen (ex analogia universi). Vor Opfattelsesmaade, vor Maade at sanse og tænke paa, kan dog ikke være Maalestok for Tingene! Særligt have vi en Tilbøjelighed til at forudsætte større Orden og Regelmæssighed i Tingene, end der virkeligt findes. Vor egen Aands Ligelighed (æqvalitas) forudsætte vi ogsaa i Tingene. Og hvad der strider mod vore én Gang fattede Antagelser, have vi Tilbøjelighed til at overse. De negative Tilfælde gaar man let forbi, naar man drager Slutninger fra Erfaring. Hvad der virker pludseligt og umiddelbart paa os, tillægge vi størst Betydning og ere tilbøjelige til at antage det Fjernere for at være af samme Beskaffenhed. Paa den anden Side lægge vi ogsaa vor egen Aands Uro og bestandige Higen over i Naturen, saa at vi ingen Grænser ville statuere for dens Udstrækning eller for Aarsagernes Række. Eller man slaar sig til Ro ved at finde Forklaringen i et Formaal og statuere Hensigtsaarsager (causæ finales), en Forklaring, der aabenbart er hentet fra vor egen Natur, ikke fra Universets. Saare let bestemmes endeligt vore Resultater af vore Følelser og Drifter, af vort Haab eller vor Frygt, og denne Følelsens Indflydelse paa Erkendelsen sker ofte paa aldeles umærkelig Maade.

En anden Klasse af Illusioner udspringer af den Enkeltes individuelle Natur. Bacon kalder dem (med Hentydning til et Sted hos Platon) »Huleillusioner« (idola specus), idet hver Enkelts Individualitet ligesom er den Hule, fra hvilken han ser paa Tilværelsen, og i hvilken Naturens Lys brydes paa særegen Maade. Disse Individualitetsillusioner bestemmes ved oprindelig

Natur, Opdragelse, Omgang og Læsning. Der gives Nogle, som ere mest tilbøjelige til at dvæle ved Tingenes Forskelle, Andre, som ere mest tilbøjelige til at dvæle ved deres Ligheder, — Nogle, som mest elske det Gamle, Andre, der med Forkærlighed vende sig mod det Nye, — Nogle, som søge Tingenes Elementer, Andre, som stanse ved de sammensatte Fænomener, saaledes som de umiddelbart ere givne.

Som de værste af alle Illusioner anser Bacon dem, der skyldes Ordenes Indflydelse paa Tænkningen. Han kalder dem »Torvets Idoler« (idola fori). Ordene dannes efter det praktiske Livs Behov og efter den populære Forstaaelse (ex captu vulgi), og de Grænselinier, de fastsætte mellem Tingene, kan den skarpere Tænkning ofte ikke bruge. Der dannes Ord for Noget, som slet ikke existerer, og paa den anden Side mangler der Ord for Ting, som Erfaringen virkeligt frembyder. Deraf følger megen Ordstrid.

Medens de tre første Klasser af Idoler have deres Grund i Menneskets Natur, skyldes den sidste Klasse, »Skuepladsens Idoler« (idola theatri), overleverede Teoriers Indflydelse. Disse Teorier kunne være meget geniale og skarpt udtænkte og dog forfejle Maalet. Den, der følger den rette Vej, kommer med ringe Begavelse hurtigere og sikrere til Maalet end den bedste Løber, naar han en Gang er uden for den rette Vej; ja, netop ved sin Dygtighed som Løber vil han fjerne sig mere og mere fra Maalet. Den Erfaringsmetode, som Bacon anbefaler i Modsætning til tidligere Tiders glimrende Spekulationer, lader — efter hans Opfattelse — ikke stort Rum tilbage for Skarpsindighed og Aandskraft at øve sig paa. Den rette Metode udligner Forskellen mellem Aanderne. Naar en Cirkel skal slaas med fri Haand, kan forskellig Begavelse blive af Betydning; men naar der bruges Passer, falder saadan Forskellighed bort. — Denne fjerde Klasse af Idoler er vanskelig at holde ude fra den anden, idet Bacon lader Læsning, Overlevering og Autoritet være medvirkende ved den individuelle Ejendommeligheds Tilbliven.

Bacons Lære om Idolerne er et lille Stykke kritisk Filosofi, et Forsøg paa at skelne mellem, hvad der blot hører Erkendel-

sens subjektive Beskaffenhed til, og hvad der hører Tilværelsen til. Hos Montaigne, Cusanus, Bruno og Galilei have vi truffet Tilløb i samme Retning. Desværre mangler Bacon det storartede Synspunkt, som især hos Galilei fremkommer ved den kopernikanske Teori, der indskærper Standpunktets Relativitet. Og Bacon er tilbøjelig til at betragte de Synsmaader, vi uvilkaarligt anlægge, som rent bedrageriske. Det er saaledes for ham et Sansebedrag (fallacia sensuum), naar Sanserne vise os Tingene anderledes, end Videnskaben forklarer dem. Han har desuden ikke nærmere undersøgt, hvorledes det er muligt at udrense Aanden, saa den bliver en ubeskreven Tavle. De Betingelser og Former, der ligge i vor oprindelige Individualitet og i den fælles menneskelige Natur, kunne vi dog ikke ophæve, selv om vi kunne opdage dem. Der kommer paa dette Punkt en Modsigelse frem hos Bacon. Ti som vi have set, er det hans Overbevisning, at naar Stoffet er lagt til Rette, bearbejder Aanden det uvilkaarligt efter sin egen indre Evne (vi propria atqve genuina). Men føjes da her ikke Noget til Stoffet — og med hvilken Ret føjes det til? Hvilken Garanti haves for, at vor Aands egen indre Kraft kan føre os til at se Tingene, ikke længere efter deres Forhold til os selv, men efter deres Forhold til Universet? Hvorledes overbevise vi os om, at vi virkeligt have naat analogia universi? — Her tog den senere Erkendelsesteori fat. Bacon er dens Forløber ved sin Lære om Idolerne. Og særligt er den Tanke interessant, at den Forudsætning, fra hvilken Leonardo, Kopernikus, Bruno og Galilei saa trygt gik ud, den: at Naturen stedse følger de simpleste Veje, kunde have en rent menneskelig og subjektiv Oprindelse, saa at dens Berettigelse maa drøftes. —

Den Metode, der maa følges ved Stoffets Bearbejdelse, er Induktionen. Denne Metode havde man ganske vist længe anvendt, men Bacon fandt i den sædvanlige Anvendelse af den en væsentlig Fejl, som han henførte under Slægtsillusionerne, den nemlig, at man holder sig til de Tilfælde, i hvilke et Fænomen har vist sig, og anser dem for tilstrækkelige til at begrunde en Indsigt i dets Natur. Denne Art Induktion kalder Bacon Induktion ved simpel Opregning (inductio per enumerationem

simplicem). Han fordrer den suppleret ved en Undersogelse af de »negative Instanser«, det vil sige de Tilfælde, i hvilke Fænomenet ikke indtræder, skønt Forholdene ere beslægtede med dem, under hvilke det indtræder. Og desuden fordrer han en Gradetavle, der viser, under hvilke Forhold Fænomenet aftager eller tiltager. Ved denne Fremgangsmaade kunne vi komme saa vidt, at vi kunne danne os en forelobig Opfattelse af Fænomenets Natur, eller som Bacon kalder det, dets »Form«. Ved Formen forstaar Bacon den Beskaffenhed, som altid er til Stede, naar Fænomenet er til Stede, altid mangler, naar det mangler, og som aftager eller tiltager i samme Forhold som det. Efter at have udskilt de Beskaffenheder, der ikke fyldestgore disse Fordringer, beholde vi Formen tilbage. Ved Undersogelse af Dodens Natur, maa vi saaledes se bort fra, om den sker ved Drukning, ved Opbrænding, ved Gennemboring, ved Slagtilfælde, ved Mangel paa Næring o. s. v. Ved Varmen maa vi se bort fra de specielle Maader, paa hvilke Varmen frembringes, fra de varme Stoffers Sammensætning o. s. v.

Naar man ofte beskylder Bacon for at opfatte Induktionen som en blot Opsamling af Stof, maa det mærkes, at han lægger stor Vægt paa Dannelsen af forelobige Hypoteser til Oversigt og Orientering. Den forste Fortolkning er kun et Forsog. Det er den »forste Vinhost«, der tjener til blot Prøve (Nov. Org. II. 20). Den foretages, fordi Sandheden lettere vindes gennem en Vildfarelse, naar den blot klart gennemtænkes, end gennem kaotisk Ophoben af Stof. Det er en af Bacons beromteste Aforismer: citius emergit veritas ex errore qvam ex confusione. Som en saadan forelobig Hypotese opstiller Bacon, hvad Varmens »Form« angaar, den Sætning: Varme er Bevægelse. — Og hans Induktionsmetode fortsættes nu efter Opstillingen af denne forelobige Hypotese og med denne som Vejleder. Det gælder nu at finde eller experimentalt at frembringe saadanne Tilfælde, der særligt egne sig til at belyse og nærmere begrunde den opstillede Antagelse. Af saadanne »prærogative Instanser« opregner Bacon en hel Mængde. Blandt Andet omtaler han (som instantiæ solitariæ) Tilfælde, der frembyde den droftede Beskaffenhed under Forhold, der ellers aldeles Intet have fælles med

alle de andre Tilfælde, i hvilke den forekommer, eller som ikke frembyde den, uagtet de ellers have alle andre Omstændigheder fælles med de Tilfælde, i hvilke den forekommer. Det er de Metoder, Mill senere kaldte Overensstemmelses- og Forskelsmetoden. Som instantiæ viæ betegner han Tilfælde og Experimenter, der vise os Fænomenet »under Vejs«, i dets Tilbliven, under hvilken dets Natur (»Form«) snarest vil aabenbare sig. Som instantiæ irregulares et deviantes betegner han Tilfælde, i hvilke Fænomenet ligesom er kommen »paa Afveje«, varierer, antager uregelmæssige Former. Gennem saadan Variation afslører Tingen lettere sin egentlige Natur. Beslægtede hermed ere Overgangsformerne (instantiæ limitaneæ), der frembyde nogle Egenskaber, der kunne henføres under én Form, andre, der kunne henføres under en anden Form.

Bacon antyder, at der til fuldstændig Gennemførelse af Induktionsmetoden endnu hører en hel Række videre gaaende Operationer. Men Novum organum slutter med Opregningen af de forskellige Arter af prærogative Instanser. —

Den udførlige Beskrivelse af Induktionsmetoden, Bacon giver, var for sin Tid et virkeligt Fremskridt. Den røber en klar Forstaaelse af væsentlige Punkter. Hvad han har overset, og hvad der stiller ham i Skygge overfor den nye Videnskabs Grundlæggere, er den underordnede Stilling, han anviser den kvantitative Bestemmelse og Deduktionen. Den exakte Erfaringsvidenskab bliver kun mulig ved, at man ved nøjagtig Maaling af Fænomenerne faar et Grundlag for matematisk Deduktion. Han giver vel den kvantitative Bestemmelse en Plads i den induktive Proces; en særegen Art prærogative Instanser er instantiæ qvanti, ogsaa kaldet doses naturæ. Men han har ikke set deres afgørende Betydning. Og dermed hænger hans Undervurdering af Deduktionen sammen; de mest glimrende Deduktioner ere de matematiske. Selv om Bacon ikke, som han er bleven beskyldt for, aldeles har miskendt Deduktionens Betydning (derimod taler »den første Vinhøst«), saa giver han dog den deduktive Proces en aldeles underordnet Plads i sin Erfaringsmetode. Han har ikke anet, at en Deduktion giver det egentlige Bevis for den induktive Slutnings Rigtighed.

Hvad Bacon vil naa ad Induktionens Vej, er en Bestemmelse af Tingenes Natur eller »Form«, af deres ejendommelige Væsen hver for sig. Men egentligt talt er en saadan Bestemmelse ikke en Induktion i moderne Betydning af Ordet. Den angiver ikke et Fænomens Afhængighed af et andet, ikke en Lov, men et Begreb. Den er (som allerede FRIES har bemærket i sin Filosofiens Historie) snarere at kalde Abstraktion end Induktion. Og Bacon selv henviser her til Platon som sit Forbillede. Der er, siger han, Forskel paa den menneskelige Aands Idoler og den guddommelige Aands Ideer. Det er disse sidste, han vil søge: de ere Tingenes evige Former. Formen er Tingens Definition, selve Tingen (ipsissima res). Han priser Platon, fordi han har set, at »Formen« er Videnskabens sande Genstand. Fejlen hos Platon var, dels at han sondrede Formerne eller Ideerne fra Tingene selv, medens de dog netop ere at søge i selve de enkelte Fænomener, dels at han ikke opløste de sammensatte Former eller Naturer i de simpleste, rent elementære. Hvad det gælder at fastsætte, er efter Bacon netop de simpleste, uopløselige Egenskaber (naturæ simplices) ved Tingene[41]). Saadanne simple Egenskaber ere Farve, Tyngde, Opløselighed, Udvidelighed o. s. v.

Fra denne Side set viser Begrebet »Form« hos Bacon tilbage til den antike og den skolastiske Filosofi. Men han vakler ikke lidet i sin Opfattelse af dette Begreb. Enkelte Steder betyder »Formen« ikke en Definition eller en Bestemmelse af Tingens Beskaffenhed, men den Lov, efter hvilken den Virksomhed foregaar, som Fænomenet bestaar i. »Formerne«, siger han et Sted, »ere Opdigtelser (commenta) af den menneskelige Aand, hvis man da ikke vil kalde Virksomhedens eller Bevægelsens Love for Former«. Varmens Form er altsaa det Samme som Varmefænomenernes Lov. Herved vilde han adskille sine »Former« fra dem, man hidtil havde antaget. Denne Lov maa man kende, hvis man skal kunne frembringe Fænomenet. Baade i Teori og i Praxis er det da Loven, det gælder at finde. Denne praktiske Side faar Bacon vel ogsaa udtrykt, naar han taler om Formen som Udtryk for Tingenes Væsen, idet han kalder Formen Tingens virkende Natur (natura naturans), den Kilde, af

hvilken dens enkelte Egenskaber udspringe (fons emanationis). Ogsaa Platon betragtede jo Ideerne som de sande Aarsager. Men den Nuance, der — uden at Bacon selv mærker det — kommer frem i Begrebet Form derved, at det snart betegner Tingens Væsen, snart Loven for dens Frembringelse, er dog karakteristisk for hans Metodelære. Han viser sig her at staa paa Overgangen mellem den gamle og den nye Filosofi. Han gaar — ligesom Platon og Skolastikerne — ud fra, at der er et vist Antal »simple Naturer«, hvis Forbindelse udgør de forskellige Fænomener. Men den Forudsætning, at Tingene ere bestemte Love underlagte, opstiller og undersøger han ikke.

En Forbindelse mellem de to Betydninger af Begrebet Form fremkom der for Bacon ved, at han saa bestemt hævdede, at man kun kunde lære Tingenes Væsen at kende ved at undersøge den Proces, ved hvilken de blive til, ligesaa vel som den indre Sammenhæng mellem de Dele, af hvilke de bestaa. Men begge Dele fører os ud over det Sanselige. Ti Forandringerne i Naturen ske gradevis, gennem smaa Overgange (per minima) saa smaa, at vi ligesaa lidt mærke dem, som vi kunne sanse de Smaadele, af hvilke Tingene maa antages at være sammensatte, og hvis Sammensætnings Art (schematismus) frembringer de Egenskaber (Former!), de frembyde for os. Forskningens Opgave er da at finde den skjulte Proces (latens processus), der kontinuerligt forbinder de forskellige Udviklingstrin, vor springende og periodiske Iagttagelse opfatter, og den skjulte Ordning (latens schematismus), der ligger til Grund for de sanselige Egenskaber. Naturen er for subtil for vore Sanser. Den Bevægelse, i hvilken Varmens Væsen bestaar, sanse vi ikke som saadan. Den skjulte Proces undgaar os her. Paa lignende Maade gaar det med Organismens Udvikling, med Ernæringsprocessen (naar man skal have alle Stadier med lige fra Næringsstoffets Optagelse til den fuldstændige Forarbejdelse til Kod og Blod), med den vilkaarlige Bevægelse (naar man skal have alle Led med lige fra den første Bevægelse i Forestillingen gennem de indre Processer til Lemmernes Bøjning og Bevægelse). Og Opgaven bliver særligt vanskelig at løse, naar man paa ethvert Punkt skal finde, hvad der tabes, hvad der bliver tilbage, og

hvad der kommer til; ti Bacon anser det for sikkert, at Materiens Totalsum hverken forøges eller forminskes. — Denne Lære (Nov. org. I, 10, 50; II, 5—7. 40—41) om den kontinuerlige Proces og om dens enkelte Led som Omsætning i ny Form af hvad der er givet i en anden Form, uden at der, hvad Kvantum angaar, tabes eller vindes, hører til de genialeste Antecipationer hos Bacon — skønt han selv jo ved sin Metode vilde udelukke Antecipation og sætte Interpretation i Stedet. Han har opstillet Kontinuitetsprincipet, der senere har vist sig at være saa frugtbart. Bacon kommer her uvilkaarligt til at indrømme, at enhver Fortolkning maa gaa ud fra visse Principer. Hele sin Lære om den skjulte kontinuerlige Proces og den skjulte Ordning fremsætter han rent dogmatisk, blot oplysende den med nogle enkelte Exempler.

Ved at drage Konsekvensen af Læren om den skjulte Proces opdager man, at de to Betydninger af Begrebet Form hos Bacon staa i Strid med hinanden. Efter den første Betydning (Form = simpel Natur = Egenskab, der udgør Tingens Væsen) gaa vi ud fra, at de Egenskaber, Iagttagelsen godtgør, ogsaa tilkomme selve Tingene. Ved den anden Betydning (Form = Lov for den Proces, ved hvilken Tingene blive til) viser det sig, at Tingene i Virkeligheden bestaa af Smaadele og opstaa ved Smaaændringer, der hver for sig ikke kunne iagttages. Med den sidste Betydning stemmer Sansekvaliteternes Subjektivitet (idet Varmen i sig selv eller in ordine ad universum er Bevægelse), medens den strider mod den første Betydning (Varmen som natura simplex, ligesom Farve o. s. v.). Ligesom Bacon ved den første Betydning minder om Platon og Skolastiken, minder han ved den anden Betydning om Demokrit, uden at han dog egentlig har været Atomist. Det er karakteristisk, at den ovenfor anførte Udtalelse, at »Formerne« ere Opdigtelser og Slægtsillusioner, naar man ikke ved Form forstaar Lov, netop forekommer i en Sammenhæng, hvor han lige i Forvejen har prist Demokrit paa Grund af hans Fordring om at opløse Naturen i dens Elementer, hellere end at foretage Abstraktioner. — Det er atter her Forholdet mellem Kvalitet og Kvantitet, Bacon standser ved. Hildet i platoniske og skolastiske For-

udsætninger har han ikke konsekvent gennemfort, hvad der ligger i hans geniale Ide om den kontinuerlige Proces, ved hvilken kvalitative Forskelle opløses i kvantitative; og derfor anerkender han ikke Sansekvaliteternes Subjektivitet paa den resolute Maade som Galilei.

d. Videnskabslære, Teologi og Etik.

Den induktive Metode skal gælde for alle Videnskaber, for Aandsvidenskaberne (Etik, Politik, Logik) saavel som for Naturvidenskaberne. Bacon fremhæver i det Hele stærkt Videnskabens Enhed trods Sondringen i specielle Fag. Det enkelte Fags fuldstændige Isolering vil fordømme det til Ufrugtbarked. Spørger man, hvor det fælles Grundlag for de forskellige Videnskaber findes, svarer han noget forskelligt i sine to Hovedværker. I Novum organum kaldes Naturvidenskaben alle Videnskabers store Moder. Men i Skriftet om Videnskabernes Fremskridt (De augmentis scientiarum) benævnes den Videnskab, som indeholder de for de forskellige Videnskaber fælles Grundsætninger, med Æresnavnet af Videnskabernes Moder. Denne Videnskab om de fælles Grundsætninger kalder Bacon prima philosophia. Men en saadan er endnu ikke udviklet, skønt den vilde være af stor Betydning, da der i et System af saadanne fælles Grundsætninger vilde ligge et Vidnesbyrd om Naturens Enhed. Som saadanne fælles Grundsætninger nævner Bacon (Nov. org. I, 80. 127. De augm. III, I): Lige Stort lagt til ulige Stort frembringer ulige Stort; hvad der stemmer med et og samme Tredje, stemmer indbyrdes; Naturen aabenbarer sig især i Minima; Alt ændres, men Intet forgaar. Det er til Dels Sætninger, som Bacon trygt opererer med i sin Metodelære. Om deres Oprindelse og Begrundelse taler han ikke nærmere, men det er naturligvis hans Mening, at de selv ere en Frugt af Induktion. Derved fremkommer der unegteligt en Cirkel i hans Tankegang, idet han paa den ene Side bruger disse Grundsætninger som Forudsætninger for den induktive Metode, paa den anden Side betragter dem som Resultater af Induktion, en Cirkel, der er uundgaaelig for alle Former af ren Empirisme. Og

Bacon vilde jo, som vi have set, have Aanden gjort til en ubeskreven Tavle, før Erkendelsesarbejdet begynder.

Om de første Grundsætningers Begrundelse ved Induktion taler han ikke i sin Lære om prima philosophia, men i en helt anden Sammenhæng, nemlig der, hvor han vil drage Grænsen mellem Filosofi og Teologi. Bacon advarer stærkt mod at sammenblande Filosofi og Teologi; derved faar man en fantastisk Filosofi og en kættersk Teologi. Deres Kilder ere helt forskellige. Filosofien gaar ud fra Sanseiagttagelse, Teologien bygger paa guddommelig Inspiration. I Videnskaben paavirkes den menneskelige Aand af Sansningen; i Troen paavirkes den af en anden Aand; derfor er Troen ædlere end Videnskaben. Og jo urimeligere og utroligere et guddommeligt Mysterium er, des større Ære viser man Gud ved dog at tro det, des herligere er Troens Sejr. Har man saa én Gang antaget Religionens Principer, kan man drage logiske Konsekvenser fra dem, ligesom fra de første filosofiske Principer. Men den betydningsfulde Forskel er, at i Filosofien underkastes selve Principerne en nærmere Prøvelse ved Induktion, ligesom alle andre Sætninger; men i Religionen staa de første Principer fast ved guddommelig Autoritet, ligesom i Skakspillet, hvor Spillets første Regler ikke kunne diskuteres. Dog mener Bacon, at der endnu savnes en nøjere Undersøgelse af, hvor langt Fornuften kan anvendes paa det religiøse Omraade, saavel som af det Spørgsmaal, hvor langt Enighed i religiøse Antagelser er nødvendig.

Foruden den kirkelige Teologi, som Bacon ved disse Bestemmelser nærmest har for Øje, antager han dog ogsaa en naturlig Teologi for mulig, selv om den ikke har noget stort Omfang. Den kan kun gendrive Ateismen og vise Nødvendigheden af at antage en første Aarsag. Naar man begynder at finde naturlige Aarsager (causæ secundæ) bliver man ofte saa betagen deraf, at man mener ingen første Aarsag at behøve. Men senere viser netop Aarsagernes faste indbyrdes Sammenhæng en Guddoms Tilværelse. Herhen hører det ogsaa, at selv om Naturvidenskaben ingen Brug har for Hensigtsaarsager, der tvertimod fordærve Videnskaben ved at anvende et blot menneskeligt Motiv paa Naturen, saa falder Berettigelsen til at antage

Hensigtsaarsager ikke bort, og disse kunne meget vel forenes med den kontinuerlige Proces, som det er Naturvidenskabens Opgave at finde. Hensigtsaarsagen er som en Nonne; den er ufrugtbar i Videnskaben, men har religiøs Betydning.

I sine Essays drøfter Bacon Forholdet mellem Ateisme og Overtro. Han siger ogsaa her, at begyndende Forsken fører til Ateisme, men dybere Forsken til Antagelse af en Gud. Hovedaarsagerne til Ateisme finder han dog i religiøse Tvistigheder, i Præsteskandaler, i Hang til Spot, og i oplyste, fredelige og lykkelige Tidsforhold (ti Ulykke og Modgang bøjer Sindet til Religion). Ateismen nedværdiger Mennesket, da dette trænger til en Støtte for sit aandelige Væsen, at ikke det Legemlige skal drage det for meget ned til Dyret, og da Mennesket forædles ved Forholdet til en højere Natur, ligesom Hunden forædles ved sit Forhold til Mennesket. Men Overtro er dog værre end Ateisme. Hellere ingen Mening om Gud end en Mening, der er Gud uværdig; hint er kun Vantro, dette er Fornærmelse. Overtroen frembringer langt snarere end Vantroen umoralske Egenskaber. Den er farlig for Staten, da den grundlægger en Magt i Folket, der kan overgaa Regeringens Magt. Da tvinges de Vise til at følge Daarerne. Det er især i barbariske Tider, at Overtro opstaar.

Den Dobbelthed, som fremtræder i Bacons Lære om Tro og Viden, og som tydeligt bærer Præget af at være et Kompromis, kaster konsekvent sin Reflex ind i hans Psykologi og hans Etik. — Menneskets sanselige Sjæl er ligesom Dyrets materiel. Den bestaar i en fin ildagtig Luft (aura ex natura flammea et aërea conflata), som fra Hjernen strømmer ud gennem Nerverne og næres af Blodet. Bacon slutter sig her til Telesio. Han savner dog en nærmere Paavisning af, hvorledes denne fine Luft kan bevæge det tætte og haarde Legeme. Med Telesio er han ogsaa enig i at tillægge alle Ting en Modtagelighed for Indtryk, som han hellere vil kalde Opfattelse (perceptio) end Fornemmelse (sensus). Han savner en nærmere Undersøgelse af, hvorledes hin kan gaa over til denne, altsaa hvorledes den almindelige Modtagelighed for Indtryk kan blive til Fornemmelse, eller hvorledes det ubevidste Sjæleliv kan gaa

over til det bevidste Sjæleliv. — Foruden den sanselige og materielle Sjæl antager Bacon, ligesom Telesio, en aandelig, af Gud indplantet Sjæl; men om den kan kun Religionen, ikke Filosofien lære os Noget. — Den særegne psykologiske Iagttagelse af Sjælelivets Fænomener, som gaar sin Gang uafhængigt af Materialisme og Spiritualisme, kender Bacon ikke. Her staar han tilbage for Sanchez og Campanella, endsige for Descartes. Kun i Forbigaaende antyder han den i den Sætning, at vi kende Naturen gennem direkte Lys, Gud gennem et i Verden som Medium brudt Lys, og Mennesket, der er sin egen Genstand, ved tilbagekastet Lys (radio reflexo).

Hvad Etiken angaar, skelner Bacon mellem Læren om Forbillederne og Læren om Midler og Veje til at nærme sig disse Forbilleder. Denne sidste Lære (de cultura animi) er, mener han, bleven i høj Grad forsømt, og det af samme Grund, der i det Hele forklarer Videnskabernes Ufuldkommenhed; man har hellere villet svælge i Forestillingerne om Idealet end mojsommeligt efterforske, hvorledes det kan virkeliggøres. Hvad Forbilledet angaar, saa hører det i sin højeste Form hjemme i Religionen, ikke i Filosofien, da det er overnaturligt aabenbaret. Den filosofiske Lære om Forbilledet er i det Hele godt fremstillet allerede af de gamle Filosofer. Bacon savner dog Undersøgelser om de første Kilder til det Etiske (fontes ipsi rerum moralium). Han fordrer altsaa en Lære om det Etiskes psykologiske Udvikling. Og han giver selv Grundtræk af en saadan. I enhver Ting findes en dobbelt Trang: formedelst den ene søger den at hævde sig selv som et Hele; formedelst den anden søger den at virke som Del af et større Hele. Den første har det individuelle Gode, den anden det fælles Gode til Genstand. De gamle Filosofer lagde med Urette størst Vægt paa det individuelle Gode, idet de satte Erkendelse, Kontemplation som det Højeste, medens det virksomme Liv dog er at sætte højest. Vor Opgave her i Livet er ikke at være blotte Tilskuere. — Statslæren vil Bacon ikke gaa nærmere ind paa. Ti det Værk (De augmentis sc.), af hvilket den skulde udgøre en Del, er dediceret til Kong Jacob I — og overfor en saadan Mester i Regeringskunsten var for ham Tavshed det Sommeligste! —

Vi træffe her tilsidst Bacon igen som Hofmand. Det var hans Livs Ulykke, at han kom ind paa den Bane, ligesom det var Ulykken i Brunos Liv, at han blev Munk. Men desuagtet har han formaaet at udvikle Tanker, som vare gode Udtryk for de nye Veje, Forskningen var ved at slaa ind paa, og som særligt varslede om den filosofiske Forskning, der skulde bidrage mægtigt til at give hans Fædreland en fremragende Plads i den moderne Aandsudviklings Historie.

TREDIE BOG.

DE STORE SYSTEMER.

Efter de nye Ideers og Opdagelsers Tid kommer der en Tid med Forsøg paa at ordne og systematisere, at føre de mange Tanker og Kendsgerninger tilbage til simple og faste Grundtanker. Disse Forsøg gjordes med stor Tillid til, at det rette Grundlag var fundet. I Stedet for Analysen satte man Konstruktionen. Det fik den store Betydning for Tænkningen, at det nu kunde blive fuldstændigt klart, hvad der laa i de Synspunkter, som Renaissancen og den nye Naturvidenskab havde bragt frem. Man slog dem fast med en dogmatisk Tilforladelighed, som den foregaaende Tids Aander ikke havde tænkt paa, fordi de ikke gjorde sig saa tydeligt Rede for de enkelte Principer og deres Rækkevidde. Man formulerede med udtrykkelig Bevidsthed, hvad der tidligere havde foresvævet mere eller mindre dunkelt. Og af de saaledes formulerede Forudsætninger opbyggede man Systemer, der hvert for sig gjorde Fordring paa at træde i Stedet for det gamle skolastiske System, der nu først helt omstyrtedes. Fra Skolastiken arvedes dog Bestræbelsen for at faa en absolut Afslutning af Erkendelsen, at bringe Tanken til Hvile i et Princip, som selv ikke skulde indeholde noget Problem. Man vilde bygge ligesaa højt, som den Bygning havde naat, der var reven ned. Den naturlige Trang, der stedse rører sig mere eller mindre stærkt i den menneskelige Aand, efter at bringe Sammenhæng i alle Forestillinger, der antages for gyldige, ytrede sig her saa levende og energisk og tillige paa en saa genial Maade, som ikke i nogen anden Periode af den

nyere Filosofis Historie. Det hang sammen med, at der var stillet Opgaver, der hverken før eller senere have været stillet med samme Nyhed og Skarphed. Det var det nye Verdensbillede og den nye Videnskab, der skulde samarbejdes med det øvrige for Bevidstheden faststaaende aandelige Indhold. Det maatte derfor være Tilværelsesproblemet, der kom til at staa i første Række. Bruno havde behandlet det paa Grundlag af det nye Verdensbillede. Men nu var den nye mekaniske Naturforklaring kommen til, og det store Spørgsmaal om Forholdet mellem det Materielle og det Aandelige blev derved stillet Tænkningen. De vigtigste af de Hypoteser, der ere mulige angaaende dette Forhold, opstilledes af det 17. Aarhundredes Systemer med en Klarhed og Energi, der giver disse Tankeforsøg en blivende Værdi. Men andre Problemer væve sig sammen med dette. Spørgsmaalet om Forholdet mellem Gud og Verden trænger sig endog en Stund frem foran det. Med det hænger igen Spørgsmaalet om Tilværelsens Enhed eller Mangfoldighed sammen. Og endeligt bliver det et vigtigt Problem, hvorvidt den mekaniske Naturforklaring gør det muligt at tillægge Formaalsbegrebet nogen real Betydning.

Erkendelsesproblemet og Vurderingsproblemet træde tilbage for Tilværelsesproblemet, skønt de stadigt øve deres Indflydelse som mere eller mindre bevidst motiverende og fremaddrivende Kræfter. Hos Descartes, den første i Rækken af de store Systematikere, er der endnu, ogsaa i Fremstillingen, en tydelig Bestræbelse for at finde Vejen til konstruktiv Tænkning gennem Analyse. Hos Hobbes og Spinoza overskygger Konstruktionen Analysen. Hos Leibniz begynder igen den analytiske Tendens at arbejde sig frem som en Overgang til den fremherskende Betydning, Erkendelsesproblemet og Vurderingsproblemet skulde faa i det 18. Aarhundrede.

De kulturhistoriske Forhold i det 17. Aarhundrede frembyde en Analogi til den afsluttende, systematiske Tendens, der i denne Tid udgjorde Hovedstrømningen i Filosofien. Der er én Grundstemning, som gennemtrænger de forskellige Omraader, Politik, Kirke og Tænkning. Det er den absolute Statssuverænitets Tid. Staten har frigjort sig fra kirkeligt Formynderskab

og fordrer nu absolut Underkastelse af de Enkelte og af de mindre Kredse. Suverænitetens Princip gennemføres endog netop i sine skarpeste Former af de to Tænkere, der betegne Konstruktionens Højdepunkt. Den Enkelte søger nu Ly og Ro, efter Renaissancens og Reformationstidens Storme. Intellektuel Kontemplation og Mystik drage Mange til sig. En Tendens til Kvietisme gør sig gældende. Men i de filosofiske Systemer fyldestgøres disse Tendenser gennem tænkende Bearbejdelse af de nye Ideer og Opdagelser. Derved fik de Betydning af Experimenter til Prøvelse af vigtige Tankerækkers Bærekraft.

1. RÉNÉ DESCARTES.

a. Biografi og Karakteristik.

Denne Mand, den nyere Filosofis Grundlægger, er født i Touraine den 31. Marts 1596 i en adelig Familie. Den sygelige Dreng røbede tidligt usædvanlige Anlæg, og hans Fader plejede at kalde ham »min Filosof« paa Grund af de mange Spørgsmaal, han havde at gøre. Forat han kunde faa en omhyggelig Opdragelse, kom han til det nyligt af Henrik IV stiftede Jesuiterkollegium La Flèche. Han mindedes senere stedse sine jesuitiske Lærere med Taknemlighed, og det var ham en stor Sorg, at Jesuiterne optraadte som Modstandere af hans Filosofi. I La Flèche lærte han Naturlære og Filosofi efter det skolastiske System, men var mest optagen af Matematiken, og meget tidligt synes han at have syslet med Ideer, der førte ham til hans store matematiske Opdagelse, Grundlæggelsen af den analytiske Geometri, Algebraens Anvendelse paa Geometrien. Sin Udvikling i Ungdomsaarene har han selv skildret i sit epokegørende Værk *Discours de la méthode*, da det tillige er hans Filosofis Tilblivelseshistorie. Ved Udgangen af Skolen følte han sig utilfreds, trods det Meget, han havde lært. Mange Fakta kendte han, og mange smukke Tanker vare ham meddelte; fremfor Alt beundrede han Matematikens stringente Metode. Men hine Fakta og Tanker stode for ham som usammenhængende Brudstykker, og Matematiken var ham kun unyttigt Hjernespind.

Han lagde da Studierne paa Hylden og kastede sig ind i det parisiske Verdensliv. Sin teoretiske Interesse kunde han dog ikke ganske fornegte: mellem hans Papirer fandtes en Afhandling om Fægtekunsten, der stammer fra denne Tid. Snart blev han led ved det tanketomme Liv og forsvandt pludseligt for sine Venner, idet han trak sig tilbage til en ensom Del af Paris for at studere i Ro. Det blev nu mere og mere hans Ideal at føre et tilbagetrukket, til Eftertanke og Studium viet Liv. Hans Valgsprog blev: »Lykkelig den, der leved i Skjul!« (Bene vixit, qvi bene latuit!). Hans Venner fandt ham efter to Aars Forløb, og han blev reven ud af sin Ensomhed. Da besluttede han at lære »Verdens store Bog« at kende. Maaske havde det praktiske Liv, der sætter alle Tanker paa Prøve, lært Menneskene Sandheder, som lærd Spekulation ikke kunde opdage! Og desuden ønskede han at prøve sig selv under Livets Tilskikkelser. Han gik da som Frivillig paa egen Bekostning i Krigstjeneste hos Moritz af Oranien, idet han dog benyttede enhver roligere Tid til Studier, især matematiske. Fra Holland drog han til Tyskland, hvor Trediveaarskrigen var ved at bryde ud. Han sluttede sig til den Hær, Kurfyrsten af Bayern samlede mod de oprørske Bøhmere. Medens han laa i Vinterkvarter (1619—20) i Neuburg ved Donau, skete der et videnskabeligt Gennembrud hos ham, idet han fandt den almindelige Metode, der senere ledede ham baade ved hans filosofiske og hans matematiske Studier. I en Optegnelse fra den Tid, der fandtes mellem hans Papirer, har han endog angivet en bestemt Datum for den afgørende Tankes Opstaaen: — »den 10. November 1619, da jeg var opfyldt af Entusiasme og fandt Grundlaget for en vidunderlig Videnskab!«[42]) Han levede indelukket i sit Værelse og hengav sig til Tanker, der førte ham til hans almindelige Metodelære. Han kom til at tænke paa, at som i det Hele et Værk af Mange i Fællesskab vil være ufuldkomnere end det, der øves af en Enkelt, saaledes skriver vor ufuldkomne Viden sig fra de mange forskellige Lærere, der hver indgiver os sine Meninger, fra de forskellige Drifters Indflydelse, fra de forskellige modstridende Domme, vi høre af Lærde og af praktiske Folk. Lad os da, for at raade Bod paa denne

Ufuldkommenhed, begynde forfra, se bort fra det Overleverede og langsomt opføre vor Bygning paa ét eneste Fundament! Den rette Metode bestaar i kun at antage, hvad der tænkes klart og tydeligt, at oplose enhver Vanskelighed i dens enkelte Dele og at gaa ud fra det Simpleste og det, som lettest forstaas, for saa Skridt for Skridt at komme ind paa de mere sammensatte Spørgsmaal. Det var den analytiske Metode, som i sin hele Almindelighed stod for hans indre Syn. Paa det matematiske Omraade forte denne Metode ham til Ideen om en Videnskab, der var mere almindelig end de enkelte matematiske Videnskaber, idet den undersoger Forhold, Proportioner i Almindelighed, ligegyldigt om de finde Sted mellem Figurer eller Tal eller andre Ting. Det var en almindelig Størrelses- eller Funktionslære, af hvilken den analytiske Geometri var en speciel Anvendelse. — Hans Tanker arbejdede saa ivrigt med disse Ideer, at han kom i en exalteret Tilstand. Han havde mærkelige Dromme, og han lovede næste Dag den hellige Jomfru at ville gøre en Valfart til Loreto, for at hun skulde give hans Tanker Fremgang. (Dog opfyldte han forst dette Løfte, da der kom en bekvem Lejlighed dertil). Dette Valfartsløfte er en ejendommelig Introduktion til den nyere Filosofi — et Sidestykke til den overnaturlige Stemme, i hvilken Herbert af Cherbury faa Aar senere hørte en Sanktion af sin »naturlige Religion«! — Endnu mente han dog, det var for tidligt at skride til Udarbejdelsen af sin Filosofi. Efter at have været med ved Prags Indtagelse og i et Felttog til Ungarn vendte han hjem til Frankrig og overtog nogle Godser, der ved Arv vare tilfaldne ham. Hans Familie vilde gerne have ham gift og anbragt i en Embedsstilling; men dertil stod hans Hu ikke. Han fattede den Beslutning at vie sit Liv til Videnskaben, og for at kunne dyrke denne i Ro, flyttede han til Holland (1629). Forinden havde han gentagne Gange faaet Lejlighed til at udvikle sine filosofiske Ideer, især om Metoden, i literære Kredse i Paris. To mærkelige ufuldendte Afhandlinger, der forst udgaves længe efter hans Dod: »Regler til at lede Tænkningen« og »Forsken efter Sandheden ved Hjælp af det naturlige Lys«, skrive sig vistnok fra denne Tid. De give en betydningsfuld

Fremstilling af den analytiske Metode. I den første Tid i Holland har han (som det ses af Discours de la méthode, 3. og 4. Del) beskæftiget sig med de spekulative Ideer, han senere udførligt fremstillede i sine »Meditationer«. Han har grundlagt sin Teologi og sin Psykologi og fundet en Vej, der gennem selve Tvivlen fører ham til Udgangspunktet for al sammenhængende filosofisk Erkendelse.

Naar Descartes bosatte sig i Holland, var det sikkert ikke blot, fordi han søgte Ro, og fordi han — som han sagde — bedre kunde filosofere i et køligere Klima. En medvirkende Grund har været, at han der ventede at finde større Frihed for sin Forsken. Den reaktionære Bevægelse, der bragte Bruno paa Baalet og Galilei under sjælelig Tortur, havde forplantet sig til Frankrig. Da nogle unge Forskere i Paris i Aaret 1624 i en offentlig Disputats vilde forsvare Atomlæren mod den aristoteliske Fysik, erklærede det teologiske Fakultet Læren om, at Alt bestod af Atomer, for kættersk, da den stred mod den katolske Nadverlære. Disputatsen blev forbudt i sidste Øjeblik, efterat næsten tusind Mennesker havde forsamlet sig for at overvære den. Forfatterne arresteredes og sendtes bort fra Byen. Og den 6. September 1624 forbød Parlamentet — under Dødsstraf! — at opstille Grundsætninger, der strede mod de gamle og prøvede Autorer, og at afholde Disputatser, som ikke vare billigede af det teologiske Fakultet! — Dette maatte ganske vist gøre Atmosfæren i Paris mindre behagelig for en Filosof. I Holland kunde han vente at finde friere Luft. Foruden med de omtalte rent filosofiske Spekulationer beskæftigede han sig i sit nye Opholdssted med naturvidenskabelige Studier og udarbejdede et Skrift, der skulde hedde »Universet« (le Monde) og give en Fremstilling af Verdens Udvikling og Bygning efter rent mekaniske Love. Han tænkte sig, at Gud havde skabt Materien som et Kaos og derefter ordnede den efter de samme Love, som han nu stadigt følger ved Verdens Opholdelse. Paa denne Maade forligede han sin Tro paa Skabelsesdogmet med Ideen om en Udvikling efter naturlige, endnu paaviselige Love, ved hvis Anvendelse paa vort Verdenssystems Tilblivelse han staar som Kants og Laplaces Forgænger. Men da kom Efter-

retningen om Galileis Domfældelse og Inkvisitionskollegiets Fordømmelse af den kopernikanske Lære, som Descartes havde forudsat i sin Hypotese, — og han lagde da Værket hen. Han vilde, skrev han til sin Ven Pater Mersenne, ikke lære Noget. der stred mod Kirkens Tro, og desuden var det jo hans Valgsprog, at man levede bedst i det Skjulte (bene vixit, qvi bene latuit); han vilde fremfor Alt have Ro og være fri for Frygt og Fortrædelighed; og derfor vilde han da under de nærværende Forhold indskrænke sig til at studere for sig selv alene. — Descartes' smukke Valgsprog fik herved en styg Anvendelse, og hele denne Sag er med Rette bleven kaldt en Plet paa hans Karakter. Af hans Breve ses, at han er fuldt enig med Galilei i hans Resultater. Og selv om man nu har al Grund til at antage, at Descartes var en oprigtig Katolik, saa er der dog neppe Spørgsmaal om, at Frygten og maaske allermest Trangen til Ro har været det overvejende Motiv til hans Tilbageholdenhed. Senere (i »Principia philosophiæ«) fremstillede han sin kosmiske Udviklingshypotese — men i forklædt Skikkelse. Han stroede, som hans første Biograf siger, Sand i Øjnene paa Inkvisitionen.

Endnu havde Descartes ikke ladet Noget trykke. Og dog vare hans filosofiske og naturvidenskabelige Ideer kendte i større Kredse, dels i Paris, dels ogsaa i Holland. Den kartesianske Filosofi er, som det med Rette er sagt, bleven doceret, før den kunde studeres paa Tryk. Flere af hans Disciple bragte den frem paa de hollandske Universiteter, hvor den voldte haarde Kampe, der ogsaa foraarsagede dens Grundlæggere megen Ufred. Først i Aaret 1637 lod han efter sine Venners indtrængende Opfordringer fire Afhandlinger udkomme (*Essays philosophiques*. Leyden 1637), der skulde afgive karakteristiske Exempler paa hans Forsken og dens Resultater. Han gav her i den første Afhandling (Discours de la méthode), den eneste, der har direkte filosofisk Betydning, sine Ideers Historie og Grundtrækkene af en ny Erkendelsesteori og Metafysik. I den anden og tredie Afhandling (Dioptrique, Météores) gav han Exempler paa strengt mekanisk Naturforklaring, og i den fjerde (Géometrie) grundlagde han den analytiske Geometri. — Den

fuldstændige Fremstilling af sin Filosofi gav han nogle Aar efter i sine *Meditationes* (1641) og i *Principia Philosophiæ* (1644). Meditationerne havde han i Manuskript ladet sende til flere af Tidens Tænkere, f. Ex. den berømte Jansenist Antoine Arnauld, Gassendi, Hobbes, og disses Indvendinger med Descartes' Gensvar bleve trykte sammen med selve Værket, hvorved dette faar en interessant dialogisk Karakter. Diskussionen med Gassendi fortsattes i længere Tid og antog en ret bitter Karakter. Medens Oppositionen fra Gassendis og Hobbes' Side var rent filosofisk og derfor stadigt meget lærerig, mødte den nye Filosofi Modstand af helt andre Grunde fra Jesuiternes og den ortodoxe Protestantismes Side. I Utrecht, Gröningen og Leyden førtes haarde Kampe, idet Teologerne holdt paa den skolastiske Filosofi som et Bolværk for Troen. Tilsidst udstedtes der Forbud mod nye Meninger. Hollænderne, siger Descartes i et Brev, ære Teologernes Skæg, Røst og Miner mere end deres Retskaffenhed. Han ansaa de protestantiske Teologer for værre end de katolske. Han var kommen i en dobbelt Ild. De protestantiske Teologer beskyldte ham for Skepticisme, Ateisme, Opløsning af Universiteter og af Kirke og Stat, men advarede desuden mod hans Filosofi som Papisme; og de katolske Teologer beskyldte ham ikke blot for kætterske Meninger, f. Ex. Antagelsen af Jordens Bevægelse (som han dog havde søgt at skjule), men ogsaa for at helde til Protestantisme og besøge protestantisk Gudstjeneste.

Det sidste Værk af Descartes, der udkom i hans Levetid, var den interessante Afhandling om Sindsbevægelserne *(Les passions de l'âme)*, som udkom 1649. Dets Tilblivelse skyldes Prinsesse Elisabeth af Pfaltz (en Datter af den ulykkelige Bøhmerkonge Frederik af Pfaltz), med hvem han stod i livlig Korrespondance. I sine Breve til hende udviklede han sine etiske Ideer. Ogsaa en anden begavet Fyrstinde kom han i Brevvexling med, nemlig Dronning Kristine af Sverig. Paa hendes Opfordring rejste han til Stockholm for personligt at sætte hende ind i sin Filosofi. Dette Ophold »i Bjørnenes, Isens og Klippernes Land« (som han kalder det i et Brev) saavel som Hoflivet har ikke været hans Helbred gunstigt. Aaret efter sin

Ankomst paadrog han sig en Sygdom, der voldte ham Døden (1650).

Hovedtrækkene i Descartes' Karakter fremtræde klart i hans Liv. En Kærlighed til Studium og Tænkning, der trofast bevaredes gennem hele hans Liv, og som i enkelte Øjeblikke, naar nye Ideer gik op for ham, kunde gaa over til Affekt og Entusiasme, var det vigtigste og smukkeste Træk i hans Natur. Hans gunstige og uafhængige Forhold gjorde ham det muligt at gennemføre den Livsplan, han havde lagt, og som gik ud paa fremfor Alt at bevare Ro og Sindsligevægt for sine Studiers Skyld. Han manglede ikke Mod, som han viste paa sine Rejser; men han var for ængstelig og hensynsfuld overfor Autoriteter. Det mindst tiltalende Træk hos ham er hans Mangel paa Evne til at anerkende Andres Fortjenester. Han havde en stor Følelse af det Nye i sit Standpunkt og nægtede bestemt at have lært af sine Forgængere, idet han fastholdt, at selv de Antagelser, han havde fælles med dem, hos ham fik en helt anden Begrundelse. Han nævner Platon, Aristoteles, Epikur, og af Nyere bl. A. Telesio, Campanella, Bruno som Forfattere, han har kendt, men — trods al Overensstemmelse — dog ikke lært af, da hans Principer var helt andre. Kun Kepler vedkender han sig at have lært af; navnlig har den tyske Forskers mekaniske Naturopfattelse, hans Fremhæven af Kvantitetsbegrebets Betydning og hans delvise Opdagelse af Inertiloven været af stor Indflydelse paa Descartes' Naturfilosofi. Men ogsaa dette Træk hænger sammen med hans fuldstændige Opgaaen i sine egne Tanker. Som Tænker var den skarpe Sondren, den klare Tilbageføren til simple Synspunkter hans Hovedegenskab. Han har derved gjort en Gerning af blivende Betydning, definitivt gjort Ende paa Vilkaarlighed og Fantasteri, hvad Metoden angaar. Begaas der Fejl i hans Tænkning, er det i hvert Tilfælde let at se, hvor Fejlen ligger. Descartes fandt en væsentlig Forskel mellem Geometri og Metafysik deri, at hist er der ingen Vanskelighed ved de første Principer, hvorimod det gælder om at uddrage Konsekvenser af dem, medens derimod i Metafysiken den store Strid netop staar om selve Principerne, eller om den rette Bestemmelse af Grundbegreberne, idet det

kræver stor Tankeanstrengelse at arbejde sig ud af de Fordomme, vi ere tilbøjelige til at nære. Dette anfører han selv (Resp. ad sec. obj.) som Grund til, at han i sine Meditationer har fulgt den analytiske Metode. Men hans sidste Formaal var dog en Konstruktion, en Syntese, der kunde fremstille vor Videns hele System i dets logiske Begrundelse. Og han foretager ofte altfor hurtigt Overgangen fra Analyse til Konstruktion, antager Grundbegreberne færdige, før de ere det. Tilmed var det hans Overbevisning, at vi angaaende Naturens specielle Forhold kun kunne naa til Hypoteser, naar vi ikke ville blive staaende ved de enkelte Erfaringsdata. I Opstillingen af saadanne Hypoteser var han meget dristig, og hans historiske Betydning beror for en Del netop paa den Begejstring og den Modstand, han derved vakte.

b. Erkendelsens Metode og Forudsætninger.

Da vi ved al Erkendelse, hvilken Genstand den end angaar, bruge vor Forstand, er det, mener Descartes, af Vigtighed nøje at undersøge denne selv. Forstanden virker overalt ens; derfor bliver Videnskaben om den den universelle Videnskab, og den sande Metode kan derfor kun være én. Den bestaar væsentligt i, at man gaar ud fra det, der er simpelt og klart, og ud fra det søger at forstaa det Sammensatte og Dunkle. Allerførst maa man ved Erfaring (*Induktion* eller Enumeration) sammenstille Alt, hvad der behøves for at belyse det Spørgsmaal, der skal behandles. Dette Stof ordnes da saaledes, at de simpleste, umiddelbart indlysende Forhold lægges til Grund. At finde Noget umiddelbart indlysende er den første Betingelse for at kunne tænke. Enhver Tankeovergang sker ved umiddelbar Anskuelse, *Intuition.* Det er ved Intuition, jeg lærer, at en Triangel begrænses af tre Linier, at en Kugle kun har én Overflade, at naar jeg tænker, maa jeg være til. Ved saadan umiddelbar Anskuen opfattes de første Principer. Der gives Sætninger, som ere saa simple, at vi ikke kunne tænke dem uden at anse dem for sande. Til disse høre, at det Samme ikke baade kan være og ikke være, at Intet ikke kan være

Aarsag til Noget, og at der i Virkningen ikke kan være Mere end der er i Aarsagen. Det er dog ikke Descartes' Mening, at saadanne Sætninger umiddelbart ere *givne*. Han hævder udtrykkeligt, at Intuitionen støtter sig til enkelte Tilfælde; men i det enkelte Exempel kan findes indeholdt en almindelig Sandhed, og vi erkende den da umiddelbart som selvindlysende (simplici mentis intuitu), selv om den endnu ikke formuleres som almindelig Sætning. Det store Spørgsmaal, hvorledes almindelige Principer kunne udledes af enkelte Tilfælde, saa at Intuitionen kan gaa over til Grundsætning, gaar Descartes ikke nærmere ind paa. Han formaner kun til at være meget varsom ved Opstilling af Principer[43]).

Af de i sig selv klare Sætninger udlede vi ved *Deduktion* videre Konsekvenser. Den bestaar i en Række af Intuitioner, idet man ved en kontinuerlig Tankebevægelse gaar fra Led til Led og saaledes knytter det sammen, hvis Forbindelse ikke var umiddelbart indlysende. Støder man herved paa Noget, som ikke kan begribes, maa man stanse, da det vilde være frugtesløst at gaa videre. Enten savner man tilstrækkelige Erfaringer, eller man staar ved Spørgsmaal, som efter den menneskelige Aands Natur ikke kunne besvares. Lykkes det at gennemføre Deduktionen, have vi ført det Ubekendte tilbage til det Bekendte, og de første, simple Sandheder ere blevne udstrakte til at gælde for et større Omraade. De Kundskaber, som ere os tilgængelige, ere indbyrdes forbundne ved et vidunderligt Baand og kunne ad Slutningens Vej udledes af hverandre, saa at man vil kunne finde dem, naar man blot skrider gradvis frem fra de allersimpleste Kundskaber af. — Descartes er, som det ses af den Maade, hvorpaa Deduktionen betinges ved Intuitioner af simple Erfaringsforhold, ingen Modstander af Erfaringsmetoden, som han da ogsaa stadigt var ivrig for at indsamle Erfaringer og gøre Experimenter. Men han hævder, at videnskabelig Kundskab kun naaes ved streng Tænkning, og at Erfaringen har sin egentlige Betydning ved at give Anledning til den. Derimod drøfter han ikke indtrængende, hvorvidt det er muligt at naa en fuldstændig Opstilling af Alt, hvad der kan belyse Emnet (fuldstændig Induktion eller Enumeration), og han

undervurderer desuden Nødvendigheden af, at Deduktionens Resultater verificeres. Videnskaben opstod for ham ved Slutninger fra Erfaringsdata og bestod i logisk deducerede Hypoteser. —

Men hvor langt skal jeg nu gaa tilbage for at finde det Allersimpleste? Hvor finder jeg et urokkeligt Grundlag for min Erkendelse? Disse Spørgsmaal besvarer Descartes i Discours de la méthode (Chap. 4) og — udførligere — i Meditationerne. Om ethvert Erkendelsesindhold, enhver Erkendelsesgenstand kunne vi tvivle. Alle Antagelser og Sansninger kunne bero paa Illusion. Lad os tænke os, at et ondt Væsen havde skabt os og uafbrudt indskød os Vildfarelser! Selv da vilde der dog være Et, vi ikke kunde tvivle om: vor egen Tænken, vor egen Bevidsthed. Al Tvivl, al Vildfarelse er jo en Tænken, en Bevidsthedsvirksomhed. Hvor mange urigtige, ikke existerende Ting jeg saa end forestiller mig, saa godtgør dog selve Forestillingsevnen (vis imaginandi) stadigt sin Realitet. Forsaavidt jeg tænker (eller: har Bevidsthed), er jeg til: Je pense, donc je suis (Cogito, ergo sum). Det er, som allerede bemærket, en umiddelbar Intuition, der ikke nærmere kan begrundes, ligesaa lidt som det nærmere kan defineres, hvad Tænkning eller Existens er. Den har en umiddelbar Klarhed og Tydelighed, der er Forbillede og Maalestok for enhver anden Indsigt. — Descartes erklærer det for en Misforstaaelse at opfatte hin Sætning som en Slutning, men han har unegteligt selv givet Anledning til denne Misforstaaelse ved at sige *donc* (ergo)[43b].

Hin simple Intuition, der ikke kan rokkes ved nogen Tvivl, er endnu ikke nogen Erkendelse. Hvorledes komme vi videre? Hvorledes kunne vi begrunde vor Erkendelses objektive Gyldighed, Realiteten af det, vi forestille og tænke? — Til Besvarelsen af disse Spørgsmaal benytter Descartes Aarsagssætningen, eller rettere den Sætning, at Virkning og Aarsag maa svare til hinanden. Denne Sætning hører, som vi have set, efter Descartes til dem, der kunne opdages ved Intuition. Det naturlige Lys lærer os, at der ikke kan være Mere i Virkningen, end der er i Aarsagen. Deraf følger, at Intet kan opstaa af Intet, og at det Fuldkomne ikke kan opstaa af det Ufuldkomne. An-

vende vi dette paa vore Forestillinger, saa er det klart, at nogle af disse kunne forklares som opstaaede af ydre Aarsager, andre som frembragte af os selv. Men paa ingen af disse Maader kan Forestillingen om Gud som det uendelige Væsen, Indbegrebet af al Fuldkommenhed og Realitet, forklares. Da jeg selv er et endeligt Væsen (hvilket min Tvivl og min Attraa overbevise mig om), kan jeg ikke have frembragt en saadan Forestilling. Den kan ikke være opstaaet ved Kombination af enkelte iagttagne Fuldkommenheder; ti saa vilde den ikke indeholde den Enhed og Uopløselighed, som er Gudsforestillingens Særkende. Enhver ydre Aarsag er ogsaa endelig. Der staar da kun tilbage, at Gud selv er dens Ophav. Den er os medfødt i den Betydning, at vor Tænkeevne, saasnart den vaagner til Klarhed, ved egen Kraft kan fatte denne Forestilling som sand. — Ved en medfødt Forestilling (idea innata) forstaar Descartes altsaa ikke en Forestilling, der fra først af er *given*, men en saadan, som vi have Evne til at udvikle. Gudsideen, siges Descartes, er medfødt i samme Betydning, som Forestillingen om mig selv er det. »De medfødte Forestillinger fremgaa af selve Tænkeevnen«[44]). — Men Ordet »medfødt« var skæbnesvangert; det gav Anledning til mange Misforstaaelser.

Naar Gudsforestillingens Realitet saaledes (vel at mærke: i Kraft af Aarsagsaxiomet) er sikret, er der efter Descartes vundet et fast Grundlag for vor Erkendelses Realitet. Alt, hvad jeg erkender, hører til den uendelige Realitet, som denne Forestilling udtrykker, er en af de Fuldkommenheder, Gudsbegrebet indeholder, og staar derved fast for mig. Kun et endeligt Væsen kan fejle; Muligheden for at fejle falder bort i det uendelige Væsen, i hvis Fuldkommenhed jeg har Del gennem mine klare og tydelige Forestillinger. Populært udtrykker Descartes dette ved, at Gud, der er sidste Aarsag til alle vore Fornemmelser og Forestillinger, ikke kan bedrage, da han er et fuldkomment Væsen. Men han antyder, naar man ser nøjere efter, en mindre udvortes Sammenhæng mellem Gudsforestillingen og vor Erkendelses Realitet. Da jeg kun kan indse min Ufuldkommenhed ved Hjælp af en mere eller mindre tydelig Forestilling om Fuldkommenheden, og da Gudsforestillingen er Fore-

stillingen om den højeste Fuldkommenhed, der omfatter Alt, saa tjener denne Forestilling mig som et Ideal, efter hvilket jeg kan maale og berigtige min ufuldkomne Erkendelse[45]. Naar Descartes drager Gudsbegrebet ind i Erkendelsesteorien, saa er det egentligt ikke Gud i religiøs Betydning, han mener; Ideen om Gud er for ham Et med Ideen om den kontinuerlige og altomfattende Sammenhæng i Tilværelsen, i hvilken Alt, hvad der skal have Realitet, maa kunne finde sin Plads. Saaledes hedder det i den 6. Meditation: »Ved Naturen i det Hele (natura generaliter spectata) mener jeg ikke Andet end enten Gud selv eller ogsaa den af Gud stiftede Sammenhæng (coordinatio) af de skabte Ting«. Hvad jeg skal anerkende som sandt, maa kunne finde sin Plads i denne Sammenhæng, der altsaa ligesaa godt kunde kaldes Naturen som Gud. Det er ved Sammenhængen med alt Andet, at det Enkelte faar Realitet for mig. Kriteriet til at sondre mellem Drøm og vaagen Tilstand er, at det vaagne Livs Erfaringer kan jeg forbinde med alle mine Erfaringer og Erindringer uden Brud paa Sammenhængen (perceptionem earum absqve ulla interruptione cum tota reliqva vita connecto). — Dette er den dybere Mening med Descartes' teologiske Begrundelse af Erkendelsens Gyldighed. Men saa interessant denne Tankegang er, saa kunde dog den teologiske Vending helt være undgaaet, da allerede Aarsagssætningen, der jo igen er en Forudsætning for Gudsforestillingens Realitet, er tilstrækkelig til at slaa Bro mellem det erkendende Subjekt og Tilværelsen. Aarsagssætningen og de andre første Grundsætninger undtager Descartes (i Responsiones secundæ) udtrykkeligt fra den Erkendelse, der først skal begrundes ved Gudsforestillingen. Ved nærmere Udvikling af, hvad der ligger i Aarsagssætningen, vilde det vise sig, at den netop fører til Antagelsen af en Sammenhæng, indenfor hvilken de enkelte Fænomener have deres bestemte Plads. Men Tiden til Aarsagsforholdets og Aarsagssætningens nærmere Drøftelse kom først et Aarhundrede efter Descartes' Tid.

c. *Teologisk Spekulation.*

Descartes begynder analytisk og kritisk, men springer meget hurtigt over i teologisk og spiritualistisk Spekulation. I sit »Je pense, donc je suis« finder han Udgangspunktet for begge; foreløbigt holde vi os til hans teologiske Ideer, der have Interesse for os ved, at de yde en strengere Udvikling og Begrundelse af den »naturlige Religions« Indhold.

Descartes negter, at Guds Tilværelse kan bevises ved den i Erfaringen givne Verden. Aarsagernes Række kunde jo gaa i det Uendelige, og vi maa ikke forvexle vor Forstands Afmagt til at følge en saadan uendelig Række med Nødvendigheden af at antage en første Aarsag. Tilmed forudsættes Gudsbegrebet kendt i Forvejen, naar jeg skal godtgøre Retten til at kalde en saadan første Aarsag Gud. Hans Bevis er mere direkte. Det bestaar, som vi allerede have set, i Umuligheden af, at Forestillingen om et uendeligt Væsen skal kunne dannes af et endeligt Væsen. Denne Forestilling er jo endog Forudsætning for Forestillingen om mig selv som et endeligt, begrænset Væsen; ti det Endelige forudsætter en Begrænsning af et Uendeligt; det Uendelige er Posiviteten, ved hvis Begrænsning det Endelige bliver til. Gudsbegrebet dannes da ved Borttagelse af Begrænsningen (altsaa ved Negationen af en forefunden Negation). Ved denne sidste Bestemmelse nærmer Descartes sig betydeligt til den Opfattelse, at Gudsbegrebet dannes som vi danne alle vore Idealer: ved Udvidelse og ved Ophævelse af Skranker (foruden ved Kombination af Træk fra forskellig Sammenhæng). Gassendi henviste overfor Descartes til, at vi faktisk ved Udvidelse og Kombination danne ideale Forestillinger; men Descartes svarede, at selve denne Evne til at udvide Forestillingen om det i Erfaringen givne relativt Fuldkomne forudsætter, at vi have vort Udspring fra Gud. I Stedet for at følge Gassendi til Studiet af Idealdannelsens Psykologi (et Emne, der endnu den Dag i Dag er saare lidet behandlet) holder Descartes sig til den *færdige* Gudsforestilling: da den angaar noget Uendeligt, skal den ikke kunne være frembragt af et endeligt Væsen. Selve denne Slutning vilde jo kun være

rigtig, dersom det var selve Forestillingen, og ikke blot dens Genstand, der skulde være uendelig. —

Dog har Descartes endnu et Bevis, det ontologiske. Medens han hist gik fra Forestillingen om Gud tilbage til denne Forestillings Aarsag, søger han her at vise, af naar vi klart og tydeligt tænke Begrebet om et uendeligt og alfuldkomment Væsen, maa vi ogsaa antage et saadant Væsens Existens: ti ved at fraskrive det Existens vilde vi fraskrive det en Fuldkommenhed og saaledes modsige os selv. Mod dette Ræsonnement (der findes i den femte Meditation) indvendte allerede Gassendi, at Existens ganske vist er Betingelsen for at Noget kan have Fuldkommenheder eller Ufuldkommenheder, men i sig selv ikke er nogen Fuldkommenhed. Descartes holdt sig til, at vi jo dog tillægge Tingene Existens paa samme Maade, som vi tillægge dem Egenskaber. —

Descartes er klar over, at det Gudsbegreb, hvis Gyldighed han mener at have godtgjort ved de to anførte Beviser, ikke er det populære. De fleste Mennesker betragte ikke Gud som et ophøjet og uendeligt Væsen, eneste Ophav til Alt, men tænke sig ved Ordet Gud et endeligt Væsen, som kan dyrkes af Mennesker. Det er intet Under, at der findes dem, der negte en saadan Guds Existens. Sit eget højere Gudsbegreb udvikler Descartes nærmere ved at bestemme Gud som den absolute Substans. At Gud er en Substans, vil sige, at han er et Væsen, som er i Stand til at existere ved sig selv (per se), ikke behøver nogen anden Ting for at existere. Begrebet Substans bruger Descartes vel ogsaa om endelige Væsener (saaledes om Sjæl og Materie, hvad vi i det Følgende nærmere komme ind paa); men han erklærer, at det ikke i en og samme Betydning (univoce) kan bruges om det uendelige Væsen og om de endelige Væsener. Da de endelige Væsener alle afhænge af det uendelige, kunne de kun uegentligt kaldes Substanser. Især i sine Breve gennemfører Descartes det strenge Substansbegreb. »Man kan«, skriver han, »ikke bevise Guds Existens uden at betragte ham som det aller fuldkomneste Væsen; men det vilde han ikke være, dersom der i Verden skete Noget, som ikke udgik fra ham. Allerede den naturlige Filosofi lærer, at der

i den menneskelige Aand ikke kan opdukke den mindste Tanke, uden at Gud vil det og fra Evighed af har villet, at den skulde dukke op.« Dette er ogsaa en af Grundene til, at Descartes forkaster Atomlæren: et Atom vilde være Noget, der bestod ved sig selv; men kun ét Væsen, det højeste af alle, kan være uafhængigt af ethvert andet Væsen! — I sine Skrifter udtrykker Descartes sig mere vagt, idet en videre og mere populær Definition af Begrebet Substans skyder sig ind ved Siden af den strenge. Efter den laxere Sprogbrug betyder Substans det Samme som Ting eller Væsen. Substans er det, der har visse Egenskaber. Fra Egenskaberne slutte vi til en Substans. I denne Betydning (som Bærer af Egenskaber) kan et endeligt Væsen meget godt være Substans. Det er klart, at det maa føre til Uklarhed, naar de to Betydninger af Ordet ikke holdes skarpt ude fra hinanden. Men Descartes opfatter Sjæl og Materie som Substanser ogsaa i Betydning af absolut selvstændige Væsener. Og ligesom han saaledes anvender det strenge Substansbegreb paa endelige Væsener, saaledes anvender han ogsaa omvendt det løse Substansbegreb paa det uendelige Væsen, idet dette Begrebs Indhold jo er al mulig Realitet og Fuldkommenhed — altsaa alle mulige Egenskaber! Det var derfor en Kritik, der skar dybt ind i Descartes' System, da Hobbes og Gassendi indvendte mod ham, at vi slet ikke have noget positivt Begreb om Substans som Bærer af Egenskaber, da vi kun kende Egenskaber (Accidenser, Attributer — eller, som vi nu vilde sige, Fænomener). Descartes indrømmede, at vi ikke opfatte Substansen umiddelbart, men slutte os til den fra Egenskaberne; men han hævder, at vi kunne tænke den, selv om vi ikke kunne danne os noget Billede af den[46]). Ogsaa her laa et Problem, der kom til at spille en stor Rolle i den følgende Filosofi. —

Det var ved Aarsagssætningens Hjælp, at Descartes kom til Antagelsen af Guds Existens. Men denne samme Sætning kunde synes at føre ud over Gudsbegrebet: ti maa Gud da ikke ogsaa have en Aarsag? Fra denne Vanskelighed søger Descartes at fri sig ved at skelne mellem det, der har sin Aarsag udenfor sig, og det, der har sin Aarsag i sig selv. Gud

maa i Forhold til sig selv være, hvad Aarsagen er i Forhold til Virkningen, altsaa være Aarsag til sig selv (causa sui). Som det uendelige Væsen har Gud en uudtømmelig Kraft i sig, saa at han ikke behøver noget Andet end sig selv for at existere. Paa denne Maade hænge Begreberne Substans og Aarsag til sig selv nøje sammen. Antoine Arnauld, den store jansenistiske Teolog, der senere blev en ivrig Kartesianer, indvendte (med en Tankegang, der allerede forekommer hos Thomas Aqvinas), at Begrebet Aarsag til sig selv indeholdt en Selvmodsigelse og i hvert Tilfælde ikke kunde anvendes paa Gud. Ti, sagde han, Ingen kan give, hvad han ikke har, og for at Nogen skulde kunne frembringe sig selv, maatte han allerede være til i Forvejen. Og hvis Gud er Aarsag, er han ogsaa Virkning; Aarsagen gaar i Tiden forud for Virkningen; men i Gud kan der ikke skelnes mellem Fortid og Fremtid eller mellem Mulighed og Virkelighed. Descartes svarer, at naar vi bevise Guds Existens ved Hjælp af Aarsagssætningen, maa vi ogsaa anvende denne Sætning paa Gud selv, hvilket kun er muligt ved at opfatte ham som Aarsag til sig selv. Men han tilføjer, at Udtrykket Aarsag om Gud kun bruges ved Analogi, paa Grund af den menneskelige Erkendelses Ufuldkommenhed, og at man nok tør kalde Gud Aarsag til sig selv, men ikke Virkning af sig selv, da derved Noget i ham vilde komme til at staa lavere end Andet! Tidsforholdet har tilmed slet ingen Gyldighed for Gud, da det kun skyldes menneskelig Opfattelse, er en modus cogitandi. — Der synes da unegteligt ikke at blive Meget tilbage af Aarsagsbegrebet i den teologiske Anvendelse. Den kartesianske Religionsfilosofi maatte afføde en Trang til at drøfte Berettigelsen og Betydningen af vore Grundbegrebers Anvendelse i Teologien.

Den Sætning, at Tidsforholdet ikke har nogen Gyldighed i Gud, maa særligt erindres, naar Descartes lærer, at de evige Sandheder (som f. Ex. at en Ting ikke kan baade være og ikke være, — at Vinklernes Sum i en Triangel er lig to Rette) afhænge af Guds absolute Villie. Guds Fornuft og hans Villen ere ikke sondrede. Gud har ikke først indset de evige Sandheder og har saa fastslaaet dem. Hans Villen er evig og ufor-

anderlig som hans Væsen. Ogsaa her viser den store Forskel sig mellem Descartes' Gudsbegreb og det gængse. Der er egentligt ikke et eneste psykologisk Udtryk, som kan overføres paa Gud. Men denne Konsekvens drog Descartes endnu ikke.

En Vanskelighed staar tilbage, selv om man giver Descartes Ret i alle hans Antagelser. Gennem vor Tvivl indsaa vi vor Ufuldkommenhed, og dennes Begreb forudsatte Begrebet om det Fuldkomne. Saaledes steg vi op til Gudsbegrebet. Men efterat vi ere stegne op i denne Højde, vedbliver dog Ufuldkommenheden at bestaa, — og hvorledes er det idethele muligt, at Ufuldkommenheden har kunnet blive til, naar det er et idealt og fuldkomment Væsen, der ligger til Grund for Alt? Descartes svarer, at Ufuldkommenheden nødvendigvis klæber ved alt Endeligt, og alt Skabt er endeligt. Det er desuden kun en Negation, der bevirker Ufuldkommenheden; og denne Negation gør Verden fuldkomnere, end den ellers vilde være, idet derved Mangfoldigheden i Verden bliver større. Selv om Øjet er det Skønneste i Legemet, have de andre Dele af Legemet dog ikke Grund tit at beklage sig, da Legemet ikke kunde bestaa af lutter Øjne. Descartes antyder i disse Bemærkninger en Teodicé i Lighed med den, Leibniz senere udførligt fremstillede.

d. *Naturfilosofi.*

I Kraft af det Sandhedskriterium, Descartes havde fundet, slutter han, at vore Sansefornemmelser maa skrive sig fra Noget, der er forskelligt fra vor Bevidsthed. Men dette Noget behøver — efter Descartes — ingenlunde at være saaledes beskaffent, som Sanserne fremstille det for os. Sansningens Betydning er først og fremmest praktisk; den skal underrette os om, hvad der er gavnligt eller skadeligt for os. Og selv om vi betragte det som Sansningens Opgave at hjælpe os til en Erkendelse af Tingene, er det ikke nødvendigt, at vore Fornemmelser *ligne* Tingene, naar de blot svare til dem, som Ordet svarer til Tanken. Se vi hen til den Maade, paa hviken Sansningen sker, finde vi, at alle Sansepaavirkninger ere Berøringer; det er altsaa kun Tingenes Overflade, vi komme i Forhold til. Ville vi tænke os, hvor-

ledes Tingene ere beskafne afset fra den Maade, paa hvilken de paavirke os, saa bliver der kun Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed tilbage som Egenskaber, vi ikke — selv i vor Fantasi — kunne tænke borte. De ere de simpleste og klareste Forestillinger, vi kunne have om Materien, og det viser sig, at vi ved at holde os til dem — altsaa til de rent geometriske Egenskaber — kunne naa en simpel og klar Forstaaelse af Alt, hvad der gaar for sig i den materielle Verden. Det er Bevægelsens Fænomen, som indeholder Forklaringen af alle andre Fænomener. Derimod forklares der Intet ved at antage »Former« eller Kvaliteter i Materien. Kvaliteterne tilhøre vor Bevidsthed: men hvad der virkeligt gaar for sig i den materielle Verden, er kun Bevægelser udenfor vor Organisme eller i denne. I Videnskaben maa vi tænke os den materielle Verden saaledes, som den vilde være, om intet Menneske sansede den. — Det er Simpelhedens Princip, der spillede saa stor en Rolle ved Kampen for det nye Verdensbillede, og som nu benyttes til at begrunde Tilbageførelsen af alle Materiens Egenskaber til Udstrækning og Bevægelse. En Konsekvens af denne Tilbageførelse er det, at Kvaliteterne henlægges til det subjektive Omraade. Da Descartes neppe har kendt Galileis »Saggiatore«, er han vistnok kommen til Principet om Sansekvaliteternes Subjektivitet ad sin egen Vej, gennem Forsøget paa at gennemtænke Betingelserne for en rent objektiv og stringent nødvendig Forklaring af de materielle Processer. Af Optegnelser fra Descartes' Haand fra Aarene 1619—20 ses, at han endnu den Gang ikke hyldede den mekaniske Naturforklaring. Overgangen til denne maa være foregaaet hos ham i Aarene 1620—29, i Sammenhæng med hans naturvidenskabelige Studier, især paa Optikens og Fysiologiens Omraade. Foruden Keplers Indflydelse har her sandsynligvis ogsaa virket Indflydelsen af en Kreds af yngre franske Forskere, der hyldede atomistiske Anskuelser og især vare paavirkede af SEBASTIAN BASSO, den egentlige Fornyer af den atomistiske Lære i nyere Tid; Descartes nævner selv Basso blandt sine Forgængere. Det var to unge Mænd af denne Kreds, der vilde afholde den tidligere omtalte Disputats i Paris og derved gav Anledning til det

terroristiske Dekret mod nye Meninger. Da Sebastian Basso igen synes at være bleven paavirket af Giordano Brunos Skrifter, viser der sig her en historisk Sammenhæng mellem Descartes og Renaissancens Filosofi. — Ogsaa HARVEY's Opdagelse af Blodets Kredsløb har (som vi skulle se senere) grebet stærkt ind i Descartes' Tankegang.

Ved Forsøget paa at forklare alle materielle Fænomener ved Hjælp af Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed som Materiens Grundegenskaber gaar Descartes deduktivt frem. Han gaar fra Aarsag til Virkning. Han er sig fuldt bevidst, at der ad denne Vej kun kan naas en Hypotese, da der stadigt er Mulighed for, at de givne Fænomener kunne være frembragte af andre Aarsager end dem, vi gaa ud fra. Her maa da Erfaring og Experiment træde til som bekræftende, og Descartes udtaler, at der dertil behøves en saa stor Mængde af Experimenter og saa kostbare, at de langt overstige hans Evne og kun ved Samvirken mellem Mange kunne komme i Stand. Descartes har da i ikke mindre Grad end Bacon Blik for Erfaringens Betydning, men han lægger større Vægt end denne paa de ledende Principer og Hypoteser. Fra Galilei adskiller han sig ligeledes ved sin Interesse for Principer og Deduktioner. Han ansaa den deduktive Fremgangsmaade for den egentligt videnskabelige og manglede Galileis Evne til gennem Enkeltundersøgelser at kaste Lys over store og omfattende Forhold, — og det uagtet han selv i sin Metodelære sætter den til Enkeltiagttagelse knyttede Intuition som Tænkningens Udgangspunkt. Men hans Opgave var en anden end Galileis. Hans Mission var at bringe til fuld Klarhed og Bevidsthed, at den Tid var forbi, da en Naturforklaring kunde naaes ved Antagelse af mystiske Kræfter eller overnaturlig Indgriben. Han opstillede Idealet for al Naturvidenskab: Fænomenernes Udledning af deres Aarsager med samme gennemskuelige Nødvendighed, som en matematisk Slutning følger af opstillede Forudsætninger. Simpelhedens Princip, som han appellerer til, er egentligt tillige Gennemskuelighedens Princip. I det saaledes opstillede Ideal tog han ikke fejl. Men han tillagde den deduktive Anvendelse af almindelige Principer og de derpaa grundede Hypo-

teser større Betydning, end de i Virkeligheden have, og hans Naturfilosofi fik derved en dogmatisk Karakter, der især i Kartesianernes Hænder traadte udpræget og udæskende frem. En mekanisk Skolastik traadte hos Mange i Stedet for de substantielle Formers og Kvaliteters Skolastik. —

Af Materiens Grundegenskaber følger, at der ingen absolute Atomer kan gives, da der ingen Grænse kan sættes for Deleligheden, — at der intet tomt Rum kan være, ti Rum betyder Udstrækning, og Udstrækning forudsætter et udstrakt Væsen, altsaa Materie, — at den materielle Verden er uendelig, ti det er os umuligt at sætte Grænser for Udstrækningen, og hvor der er Udstrækning, er der ogsaa Materie. Fremdeles følger det, at naar der indtræder materielle Forandringer, maa disse alle forklares efter Bevægelsens Love, der altsaa blive de højeste Naturlove. Ogsaa disse Love søger Descartes at udlede ved Deduktion, og Grundlaget for denne Deduktion finder han i Gudsbegrebet, der i hans Naturfilosofi kommer til at spille en Rolle analog med den, den spiller i hans Erkendelsesteori. Af Guds Uforanderlighed, der er en Del af hans Fuldkommenhed, udleder Descartes, at den Sum af Bevægelse, der er frembragt ved Skabelsen, bevares under Opholdelsen (hvilken efter Descartes er en stadigt fortsat Skabelse). Bevægelsen kan fordeles forskelligt paa de forskellige Dele af Verden, men ingen Bevægelse gaar tabt og ingen begynder fra ny. — Der ligger i den teologiske Begrundelse, Descartes giver af den gamle Sætning om Bevægelsens Konstans, en uvilkaarlig Indrømmelse af, at de Grundegenskaber ved Materien, han gaar ud fra i sin Naturfilosofi, ere for simple og abstrakte. Ti det viser sig, at det jo egentligt er den i Verden stadigt virkende guddommelige Kraft, som er konstant; Bevægelsens Konstans udledes af denne Krafts Konstans. Havde Descartes set dette klart, vilde han ogsaa have fundet en rigtigere Sætning end den, han opstiller. Ti det er ikke Bevægelsen, men Kraften, Energien, der er konstant. Descartes kommer med sin Sætning i Forlegenhed ved enhver Overgang fra Bevægelse til Hvile eller omvendt. Men selv i sin ufuldkomne Form er hans Sætning en interessant Forgænger for den moderne Sætning om Energiens

Bestaaen. — Ogsaa specielle Bevægelseslove udleder Descartes af Guds Uforanderlighed. Saaledes først og fremmest Inertiloven, der hos ham for første Gang bliver bevidst og systematisk opstillet. Det vilde, mener Descartes, stride mod den guddommelige Uforanderlighed, hvis nogen Ting, der kan betragtes som enkelt og udelt, uden ydre Aarsag kunde miste den Tilstand, den er i. Derved afvises den Mulighed, at en saadan Ting af sig selv (sua sponte) og uden ydre Paavirkning kunde gaa over fra Bevægelse til Hvile eller omvendt. Sandsynligvis er Descartes kommen til Inertisætningen under Paavirkning af Kepler, der opstillede dens ene Halvdel, men uafhængigt af Galilei. Allerede i Skriftet »Le Monde«, der var udarbejdet før Galileis Dialoger udkom, havde han nemlig opstillet den. — Descartes gør ved Inertisætningens Opstilling et Forbehold, idet han lader den Mulighed staa aaben, at Sjæle og Engle kunne virke ind paa Materien. Dette Forbehold sker i Interesse af hans spiritualistiske Psykologi, som vi senere ville betragte.

Descartes' Materiebegreb har Simpelhedens og Klarhedens Præg og er jo ogsaa begrundet ved Simpelhedens Princip. Det er et naturligt Udslag af den Retning, der ogsaa kom til Orde hos Kepler og Galilei, og som søgte at føre alle Kvaliteter tilbage til kvantitative Forhold, hvorved exakt Naturvidenskab blev mulig. Men ligesom han er tilbøjelig til at overse sine deduktive Resultaters hypotetiske Karakter, saaledes er han ogsaa tilbøjelig til at betragte sine ved Abstraktion og i Kraft af Simpelhedens Princip opstillede Definitioner som udtømmende. Han mener at erkende Materiens Væsen fuldstændigt ved Bestemmelserne Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed, uden at han dog kan give nogen Garanti derfor. Naar han taler om Materien som *den udstrakte Substans*, mærker han ikke, at det er en Abstraktion, han har gjort til et for sig bestaaende Væsen. Han har ikke godtgjort Berettigelsen af at betragte Tingenes geometriske Egenskaber som absolute. Det følger nemlig ikke nødvendigvis af, at disse Egenskaber ere de vigtigste for Naturerkendelsen. Egenskaber som Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed kunne meget vel skyldes Tingenes Indvirkning paa os (ligesom Farver, Smag, Lugt o. s. v.), uden at de derfor

ligne selve Tingene. Og desuden er der — som allerede paavist — en Bestemmelse, der er endnu mere fundamental end de tre Egenskaber, Descartes holder sig til, nemlig Kraften, Energien. — Det blev den følgende Forskens Sag at drøfte de her antydede Spørgsmaal. Descartes' Naturfilosofi betegnede foreløbigt, i al sin Ensidighed, et uhyre Fremskridt i Klarhed. Vi skulle nu i Korthed betragte nogle af de vigtigste Anvendelser, han gør af de opstillede almindelige Principer. Det er stedse Grundtankerne, vi holde os til; i det Enkelte ere hans Forklaringer ofte meget uheldige og vilkaarlige. Hypotesespinderi var hans Fejl; hans Storhed var det lykkelige Greb af almindelige Synspunkter.

Naar Alt i den materielle Natur skal forklares ud fra Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed som Materiens eneste Egenskaber, følger det af sig selv, at Hensigtsaarsager ikke kunne anvendes. Men Descartes giver dog snarere en teologisk end en erkendelsesteoretisk Begrundelse af Udelukkelsen af den teleologiske Naturforklaring. Da Gud er et uendeligt Væsen, maa der være Meget i hans Virken, vi ikke kunne fatte; hans Formaal vilde det være formasteligt at ville udforske. Der er jo i den ubegrænsede Verden uendeligt Meget, der aldeles ikke paavirker os; hvilken Mening kan man da forbinde med, at det skulde være skabt for vor Skyld? Det eneste Formaal, som kan tænkes for Alt, hvad der sker, maa være Gud selv. Det er altsaa, fordi vi ikke tør sætte Grænser for Verdens og for Guds Væsen, at den teleologiske Betragtning forkastes.

Skulle vi nu forstaa Naturen i det Enkelte, saa maa vi efter Descartes gaa ud fra de simpleste, lettest gennemskuelige Fænomener, fra de Processer, vi stadigt se foregaa for vore Øjne, og ved Hjælp af dem forklare, hvad der foregaar i det Smaa og i det Skjulte, og hvad der er foregaaet i Fortiden. Simpelhedens Princip gaar altsaa for Descartes over i Aktualitetsprincipet, der fordrer det Fjerne og Ubekendte forklaret ved det Nære og Bekendte. Allerhelst maa vi lægge Indsigten i vore Maskiners Bygning og Virkemaade til Grund, da vi derom have de tydeligste Forestillinger. Derfor, siger Descartes, beskriver

jeg Verden, som om den var en Maskine (terram totumqve hunc mundum *instar machinæ* descripsi). Universets nuværende Tilstand forklare vi os ved at tænke os, at Materiens Dele lige fra først af (ti Materie og Bevægelse skabtes samtidigt) vare i hvirvlende Bevægelse om visse Centra. I disse Centra maatte de mindre Dele samle sig, der under den hvirvlende Bevægelse opstod ved de større Deles Gnidning mod hverandre. Saaledes opstod de forskellige større og mindre Kloder. Nogle af disse Kloder mistede efter Haanden deres Selvstændighed og reves med af de Hvirvler, der foregaa om større Kloder. Saaledes er det gaaet Jorden. Descartes mener efter sin Teori at kunne kalde Jorden ubevægelig, da den ikke forandrer Plads indenfor det Medium, der hvirvler den med sig om Solen, og da der desuden udenfor den Del af Universet, vi kunne iagttage, kan gives Stjerner, i Forhold til hvilke Jorden er ubevægelig! Ved saadan spidsfindig Anvendelse af Bevægelsens Relativitet søger Descartes — som det viste sig: forgæves — at slippe for at staa som kopernikansk Kætter. Tyngden forklares som Følge af Hvirvelstrømmenes Tryk mod Delene i Rummet, hvorved de presses imod Kloderne eller i hvert Tilfælde holdes i Nærheden af dem.

Descartes er den Første i nyere Tid, der har forsøgt at give en mekanisk Evolutionsteori om Verdenssystemet. Han gør vel et høfligt Forbehold overfor Teologien, idet han indrømmer, at Verden er skabt fuldkommen og færdig; han vil blot vise *Muligheden* af, at den nuværende Tilstand af Verden efter naturlige Love kan have udviklet sig af en ufuldkomnere Begyndelsestilstand. Spørger man, hvorledes denne Begyndelsestilstand da skal tænkes, svarer han, at det ikke vil gøre stort til Sagen, om vi tænke os den paa den ene eller den anden Maade: ti i Kraft af de naturlige Love vil Materien gennemløbe alle de Tilstande, den har Mulighed for at antage, saa at efter Udtømmelse af flere eller færre ufuldkomnere Tilstande den nuværende Tilstand i hvert Tilfælde vil naas. Denne Erklæring (Princ. phil. III, 47), der indeholder Programmet for al mekanisk Evolutionsteori, er af større Interesse end Descartes' Forsøg paa at skildre den kosmogoniske Proces i det Enkelte. — En Hoved-

mangel ved hans Hypotese var, at den ikke gjorde noget Forsøg paa at forklare den Sammenhæng, de Keplerske Love godtgjorde. Disse Love vedbleve at staa som et ligegyldigt Faktum, indtil Newtons geniale Tanke udfandt den fysiske Sammenhæng, af hvilken de kunne udledes, og som kunde udledes af dem. —

Ligesom Descartes søger at forklare Verdens Sammenhæng og Udvikling efter Naturens almindelige Love, saaledes søger han ogsaa at forklare Organismen og det organiske Liv efter rent mekaniske Love. Ikke blot Astronomien, ogsaa Fysiologien skulde efter hans Opfattelse være en rent mekanisk Videnskab. Ligesom han i sin kosmogoniske Hypotese abstraherer fra Teologien, abstraherer han i sin organiske Mekanik fra Psykologien og tænker sig det menneskelige Legeme dannet af materielle Dele og virkende efter Varmens og Bevægelsens Love, uden at nogen Sjæl (hverken »vegetativ« eller »sensitiv« eller »rational«) griber ind. Denne Opfattelse, som er en Konsekvens af Descartes' almindelige naturfilosofiske Principer (idet Organismen som et materielt Væsen maa falde ind under Materiens almindelige Love), fik for ham en Erfaringsbekræftelse ved WILLIAM HARVEYS Opdagelse af Blodets Kredsløb (1628). Harvey staar i første Linie blandt den moderne Naturvidenskabs Grundlæggere; han er for Fysiologien, hvad Galilei var for Fysiken. Han har givet de mystiske Kræfter Dødsstødet paa Fysiologiens Omraade ved at vise, at Blodets Bevægelse ikke skyldes dets egen eller Sjælens Kraft, men bestemmes ved Hjertets Sammentrækning, der presser det ud i Kroppen. Bevægelsens almindelige Love gælde altsaa i Organismen som udenfor den. Descartes var en af de første fremragende Mænd, der sluttede sig til Harveys Lære, og hans Tilslutning, der blev udtalt i Discours de la méthode (chap. 5), var en kraftig Støtte for den nye Lære, der havde saa megen Modstand at overvinde, da den stod i skarp Strid med den gamle Opfattelse af det organiske Liv[47]). Descartes skildrer i forskellige Skrifter (især i Traité de l'homme), hvorledes det menneskelige Legeme kan opfattes som en ren Maskine. Ogsaa her har hans almindelige Synsmaade bragt Klarhed til Veje, selv om hans specielle Forklaringer vare

uheldige. En af den nærmest følgende Tids største Anatomer, NIELS STEENSEN, anerkendte, at den Metode, Descartes har indført, tjener til at godtgøre Utilstrækkeligheden af, hvad man tidligere har lært om de forskellige Organers Betydning og til at stille Spørgsmaalene herom paa en klarere Maade. Descartes udstrakte den mekaniske Opfattelse, Harvey havde gennemført for Blodomløbets Vedkommende, til det nervefysiologiske Omraade. I Nerverne antager han i Overensstemmelse med antik Fysiologi Strømninger af »Livsaander« (esprits animaux), som dannes ved, at de fine Dele af Blodet efter Opvarmningen i Hjertet føres op til Hjernen og fylde dennes Hulheder, medens den øvrige Blodstrøm fortsætter sin Vej gennem Aarerne. Fra Hjernen strømme de ud gennem Nerverne til Musklerne. Disse Strømninger kunne nu efter Descartes sættes i Fart ved Indtryk, der ikke blive os bevidste; det sker ved uvilkaarlige Bevægelser, som naar vi ved et Fald gribe for os, eller naar vi fortsætte vor Gang uden at tænke paa det. Slige uvilkaarlige Bevægelser kunne ske rent mekanisk, endog mod vor Villie (mente invita et *tanqvam in machina*). Descartes udtrykker det, der her foregaar, ved, at »Livsaanderne« reflekteres (esprits réfléchis), og han giver en tydelig Beskrivelse og Forklaring af, hvad man nu kalder Reflexbevægelse. Hos Dyrene er der, mener han, ikke Grund til at antage Andet, end at alle Funktioner og Handlinger foregaa paa den uvilkaarlige og maskinmæssige Maade. Der er ingen Grund til at tillægge dem en Sjæl. Naar Lammet flygter ved Synet af Ulven, er det, fordi Lysstraalerne, der fra Ulvens Legeme ramme Lammets Øje, gennem de »reflekterede« Strømninger af »Livsaander« sætte dets Muskler i Bevægelse. Og naar Svalerne komme om Foraaret, er det at forklare i Analogi med, at et Ur slaar sine Slag til bestemt Tid. Man ser jo ogsaa, at Dyrene ikke kunne lempe sig efter nye og mere indviklede Forhold, ligesaa lidt som en Maskine kan det. I hvert Tilfælde: naar vi kunne forklare Dyrenes Adfærd rent mekanisk, er der ingen Grund til Antagelsen af en Dyresjæl. Og naar Mennesket kan forfærdige vidunderlige Automater, skulde saa ikke Naturen kunne frembringe endnu vidunderligere? — Antagelsen af, at Dyrene ere

blotte Maskiner, anbefaler sig for Descartes ogsaa af den Grund, at man efter hans Opfattelse ellers maatte tillægge dem Udødelighed, — og skulde en Østers eller en Svamp være udødelige? Anderledes hos Mennesket, hvor vi paa Grund af Bevidstheden, som kundgør sig i Enhver af os, maa antage en Sjæl, en tænkende Substans i Vexelvirkning med den materielle Substans, med Evne til at gribe dirigerende ind i »Livsaandernes« Bevægelser. Umiddelbart staar Sjælen efter Descartes kun i Forbindelse med en enkelt Del af Hjernen, Koglekirtlen (glandula pinealis), som tildrog sig Descartes' Opmærksomhed, fordi den ikke, som saa mange andre Dele af Hjernen, er et Dobbeltorgan, og fordi den syntes ham at være anbragt omtrent i Hjernens Midte og over den Ledning, gennem hvilken »Livsaanderne« fra de forreste Hjernehuler staa i Forbindelse med de bageste. »Livsaanderne« støde paa Koglekirtlen og paavirke derved Sjælen, vække Fornemmelse, Følelse og Drift i den, og Sjælen svarer igen — ligeledes ved at støde(!) til Koglekirtlen og derved dirigere Livsaanderne i en vis Retning. Ofte (som ved Selvbeherskelse) gaa Stød og Modstød i modsat Retning, og det kommer da an paa, hvem der kan støde stærkest![48])

Descartes har den Fortjeneste at have beskrevet og analyseret Reflexbevægelsen og derved kastet klart Lys over den uvilkaarlige Aktivitet i os. Han har tillige den Fortjeneste at have hævdet, at Sjælevirksomheden er knyttet til Hjernen, og umiddelbart kun til den. Og endeligt har han — trods de ufuldkomne anatomiske Forudsætninger, der stode til hans Raadighed — den Fortjeneste at have fremstillet den spiritualistiske Psykologi med stor Anskuelighed og i dens fulde Konsekvens. Hans psykologiske Teori skulle vi nu betragte noget nærmere.

c. Psykologi.

Kun hos Mennesket antager Descartes en Sjæl, og han opfatter denne som et fra Legemet forskelligt Væsen, en egen Substans. Bæreren af de aandelige Egenskaber, ligesom Legemet er Bæreren af de materielle Egenskaber. Idet han nu, som vi have set, gennemfører sin mekaniske Naturopfattelse ogsaa paa

det organiske Livs Omraade, maa han antage, at der i Organismen ligesaa lidt som i den øvrige materielle Natur kan opstaa nogen Bevægelse, der ikke er en Fortsættelse af tidligere Bevægelse, eller forsvinde nogen Bevægelse, der ikke fortsættes i en følgende Bevægelse: ti Sætningen om Bevægelsens Konstans er jo en Hovedsætning i hans Naturfilosofi. Men naar han nu lader Sjælen »støde« til Koglekirtlen for at sætte »Livsaanderne« i Bevægelse, og atter selv modtage »Stød« ved »Livsaandernes« Indvirken paa Koglekirtlen, saa maa der jo paa dette Punkt opstaa eller forsvinde Bevægelse uden Erstatning! Selv om man kunde forbinde nogen Mening med, at Sjælen støder eller bliver stødt, saa kommer Descartes' spiritualistiske Psykologi dog her i aabenbar Modsigelse med hans Naturfilosofi. I Virkeligheden tænker han sig Sjælen som et materielt Væsen, naar han lader den støde og stødes: saaledes gaar det altid Spiritualismen, naar den gennemtænkes med fuld Klarhed. Descartes' begavede Korrespondentinde, Prinsesse Elisabeth af Pfaltz, bemærkede meget rigtigt, at det var lettere at opfatte Sjælen som materiel end at forstaa, hvorledes den, naar den ikke er materiel, kan bevæge Materien og bevæges af den. Et enkelt Sted synes Descartes at ville indskrænke Sjælens Indvirken til Fremkaldelse af en Retningsændring af »Livsaanderne«, der i sig selv ligesaa godt kunne bevæge sig i den ene som i den anden Retning; men selv denne blotte Dirigeren vilde da staa i Strid med Inertisætningen og kunde kun opstilles som en vilkaarlig Undtagelse fra denne.

Naar Descartes idethele opstiller Sjælen som et særegent, fra Legemet forskelligt Væsen, da er det, fordi Bevidsthed og Udstrækning ere saa helt forskellige Egenskaber, at han kun kan tænke sig dem baarne af forskellige Væsener. Je pense, donc je suis! var hans Udgangspunkt, og ved Tænken mente han, som han udtrykkeligt forklarer, Bevidsthed idethele (omnia, qvæ nobis consciis in nobis fiunt). Han kunde, bemærker han, derfor ligesaa godt sige: jeg føler, altsaa er jeg, eller: jeg vil, altsaa er jeg. Det er Bevidsthedens Grundkendsgerning, han vil have frem. Og han har den Fortjeneste af Psykologien at have stillet Bevidstheden (mens) som Udgangspunktet, medens

Begrebet Sjæl (anima) er — og især var — et flertydigt og mystisk Begreb. Han har derved banet Vejen for den moderne Erfaringspsykologi. Umuligt er det ikke, at han herved er paavirket af Vives, der saa klart skelnede mellem de sjælelige Fænomener som det virkeligt Givne og Sjælens Væsen i og for sig; Vives' psykologiske Værk citeres flere Steder af Descartes. Men Descartes mener, at han i Tænkningen eller Bevidstheden har et aldeles klart og udtømmende Begreb om Sjælens Væsen, ligesom han i Udstrækningen mener at have et aldeles klart og udtømmende Begreb om Materiens Væsen. Naar jeg nu, siger Descartes, kan tænke Sjælens Begreb klart og fuldstændigt uden at behøve at forudsætte Materiens Begreb, og kan tænke Materiens Begreb klart og fuldstændigt uden at behøve at tænke paa Sjælens Begreb, er det saa ikke Bevis for, at vi her have to helt forskellige, af hinanden uafhængige Væsener eller Substanser for os? (Det er — som Descartes selv et Sted udtrykkeligt bemærker — ikke det enkelte Legeme, der er Substans i streng Betydning, men Materien som Helhed betragtet: corpus generaliter sumptum). — Vi have tidligere omtalt den dobbelte Betydning, i hvilken Begrebet Substans optræder hos Descartes. Det betegner ikke blot en Bærer af Egenskaber, et Noget, der »har« de Ejendommeligheder, Erfaringen frembyder. Selv i denne vagere Betydning af Ordet slutter Descartes for Meget, naar han lader Tænkningens »Noget« være forskelligt fra Udstrækningens »Noget«; det kunde jo være samme »Noget«, der havde begge Egenskaber! Men i den strengere Betydning er Substans et aldeles selvstændigt og uafhængigt Væsen. Det ligger, siger Descartes, i Substansernes Natur, at de *gensidigt udelukke hinanden*. Og det antager han om Sjæl og Materie, fordi han kan tænke sig dem hver for sig alene uden at behøve at tænke den anden Part med. Mennesket skal altsaa bestaa af to Væsener, der gensidigt udelukke hinanden! Derved bliver Vexelvirkningen mellem dem ubegribelig. Naar den ene Substans paavirker den anden, kunne de ikke være aldeles uafhængige af hinanden; der foregaar da Noget i den ene, som ikke kan forstaas, uden at jeg tænker paa den anden. Forholdet bliver

ubegribeligt, og Descartes indrømmer det selv. De, der aldrig filosofere, siger han i et Brev, have ingen Tvivl om, at Sjæl og Legeme staa i Vexelvirkning og udgøre ét Væsen. Men filosofisk er det umuligt paa én Gang at tænke Forskellen og Forbindelsen mellem Sjæl og Legeme. Ingen Slutning og ingen Sammenligning, siger han et andet Sted, kan lære os, hvorledes Bevidstheden, der er ulegemlig, kan sætte Legemet i Bevægelse; men en sikker og øjensynlig Erfaring lærer os det dagligt; det er en af de Ting, som maa forstaas ved sig selv, og som fordunkles, naar vi sammenligne dem med andre Ting. — Descartes taler her, som om han havde set Sjælen støde til Koglekirtlen og modtage Stød igen! Knuden i Problemet er netop, at umiddelbar Erfaring ikke kan afgøre Sagen, men at Slutning og Sammenligning er vor eneste Udvej til en forstaaelig og modsigelsesfri Hypotese.

Det er en gængs Antagelse, at den middelalderlige Dualisme gaar igen i Descartes' Teori om Sjæl og Legeme. Men hvad der egentligt har fort Descartes til hans Teori, er hans Bestræbelse for at danne klare og tydelige Begreber. Fra Begrebernes Uafhængighed af hinanden slutter han saa til de tilsvarende Væseners Uafhængighed af hinanden. Det er den klare og skarpe Karakteristik af Forskellen mellem aandelige og materielle Fænomener, der er Descartes' store Fortjeneste; men det er ogsaa den, der leder ham vild. Som Dogmatiker stoler han paa sine Begrebers Fuldstændighed og paa, at Tilværelsen stemmer med hans Begreber. Den psykologiske Dualisme, som vi have truffet hos Telesio, Bacon og Campanella, fører Descartes igennem i extrem Form — og har derved bidraget Meget til at føre ud over den. Han har formuleret den populære Metafysik om Sjæl og Legeme saa skarpt, at dens Vanskeligheder og Modsigelser springe frem med Klarhed. — GASSENDI og ARNAULD indvendte med Rette imod ham, at fordi Bevidsthed og Udstrækning ere Sjælens og Legemets Hovedegenskaber, er det ikke sagt, at deres Væsen dermed er udtømt. De have hermed netop ramt det afgørende Punkt i Descartes' Teori. —

Konsekvensen af Descartes' skarpe Sondren mellem Sjæl og Legeme mærkes i hans specielle Psykologi. Han undersøger

ombyggeligt, hvilke aandelige Virksomheder og Fænomener der skrive sig fra selve Sjælen, og hvilke der skyldes Legemets Indflydelse paa Sjælen.

Sansningen skyldes Legemet; den opstaar ved, at »Livsaanderne« gennem Koglekirtlen paavirke Sjælen. Dog fremhæver Descartes, at man populært regner Mere med til Sansningen end man bør. Der maa nemlig skelnes mellem den ved Indtrykket frembragte Bevægelse i Hjernen (som ogsaa kan findes hos Dyrene), — denne Hjernebevægelses Indvirken paa Sjælen, hvorved Fornemmelsen (f. Ex. af Farve) opstaar, — og for det Tredie de Domme, som uvilkaarligt fældes om de ydre Ting paa Foranledning af de legemlige Organers Bevægelser. En saadan uvilkaarlig Dom ligger til Grund for Opfattelsen af Tingene som ydre og som beliggende paa bestemte Steder i Rummet. Det er Øjets og Hovedets Bevægelser, der gennem de tilsvarende Bevægelser i »Livsaanderne« foranledige Sjælen til at fælde en saadan Dom. Dette tredie Moment i Sansningen skyldes selve Sjælen.

Ligeledes er der to Slags Erindring: en om materielle Ting, der beror paa Eftervirkninger eller Spor af Indtrykkene i Hjernen, og en om aandelige Ting, der beror paa blivende Spor i selve Bevidstheden. — Egentlig Tænkning (intellectio) og Forestilling (imaginatio) skelnes fra hinanden ved, at i egentlig Tænkning virker Sjælen alene, men ved Forestillingen benytter den legemlige Billeder. Forestillingen hører, ligesom Sansning og materiel Erindring, kun Sjælen til, forsaavidt denne er forbunden med Legemet; Sjælen i sin Renhed (anima pura) kan tænkes uden Forestilling og Sansning. — Forskellen mellem Drift og Villie beror ligeledes paa, at Driften fremkaldes af Legemet, men Villien hører selve Sjælen til. Descartes tillægger os en umiddelbar Bevidsthed om Villiens Aarsagsfrihed, skønt han indrømmer, at Villiens Indifferens snarere er en Ufuldkommenhed i vor Erkendelse end en Fuldkommenhed i vor Villie. Villien har et større Omfang end Forstanden; vi kunne vælge og fastholde Noget, som vi ikke forstaa. Villien er ubegrænset, Forstanden begrænset: derved forklarer Descartes Vildfarelsens Mulighed. — Sindsbevægelserne (passions) skyldes Legemets Indflydelse

paa Sjælen, men de indre Følelser (êmotions intérieures) opstaa i Sjælen som Følge af dens egne Tanker og Domme. Den indre, rent aandelige Følelse er vel, saalænge Sjælen er forbunden med Legemet, ledsaget af en Sindsbevægelse, en sanselig Følelse: men da skyldes denne Sjælens Indvirken paa Hjernen, idet f. Ex. ved intellektuel Kærlighed Sjælens Stemning paavirker Koglekirtlen. Ved Sindsbevægelse gaar Glæde forud for Kærlighed, ved indre Følelse omvendt. Skønt Descartes ved denne dualistiske Opfattelse egentligt spærrer sig Vejen til en sammenhængende Udviklingshistorie af Følelserne, har han dog stor Fortjeneste af Følelsernes Psykologi ved sit Forsøg paa at føre de forskellige Følelser tilbage til visse elementære Former, af hvilke de opstaa ved Kombination. Som elementære Følelser antager han Forundring, Kærlighed, Had, Attraa, Glæde og Sorg. Af disse og deres Kombinationer giver han en rent beskrivende og analyserende Fremstilling, idet han stadigt gor Brug af sin fysiologiske Teori. Han lægger til Forklaring af Sindsbevægelsernes fysiologiske Forhold Hovedvægten paa Vexelvirkningen mellem Hjerne og Hjerte. Kun ved Beundringen, hvilken han opfatter som en rent intellektuel Følelse, mener han ikke, at der finder nogen Indflydelse Sted af Hjernen paa Hjertet. Han fremhæver Sindsbevægelsernes Sammenhæng med Instinkterne: de stemme Sjælen til at ville det Nyttige og sky det Skadelige; selv uden Sjælens Indgriben fører den Bevægelse i »Livsaanderne«, der fremkalder Sindsbevægelsen, til Udførelse af hensigtsmæssige Handlinger. Men den Hensigtsmæssighed, der her viser sig, er ikke absolut; derfor maa Erfaring og Fornuft gribe korrigerende ind. Af Vigtighed for Følelsernes Udvikling er Forbindelsen mellem en Forestilling i Sjælen og en vis Tilstand af »Livsaanderne«; kun gennem en saadan Forestilling, ikke aldeles direkte, kan Villien gribe bestemmende ind i den legemlige Bevægelse. Kampen mellem Fornuften og Sanseligheden føres efter Descartes ikke indenfor selve Sjælen, men er en Kamp mellem Sjælen eller Villien paa den ene Side, Legemet eller »Livsaanderne« paa den anden Side, og Kampen staar om, hvem der kan støde stærkest til Koglekirtlen! (Passions de

l'âme. I, 47). — Ogsaa her finde vi den spiritualistiske Teori hos Descartes gennemført med al ønskelig Konsekvens.

f. Etik.

Da Descartes opstillede den universelle Tvivl som Udgangspunkt for sin Filosofi, undtog han foreløbigt det moralske Omraade, skønt han indsaa, at hans Filosoferen ogsaa maatte faa Konsekvenser for det. For at hans Livsførelse ikke skulde blive uden Vejledning, medens han teoretisk analyserede Alt, opstillede han (i Discours de la méthode, chap. 3) følgende foreløbige Regler for sin Færd: 1. At holde sig til sit Fædrelands Religion og Sæder. 2. Konsekvent at udføre, hvad han én Gang har besluttet. 3. At stræbe snarere at overvinde sig selv end Skæbnen, at underordne sine Ønsker under Verdensordenen og at erindre sig, at vore egne Tanker er det Eneste, der ganske staar i vor Magt.

Senere, da han havde udviklet og offentliggjort sine filosofiske Anskuelser, var han betænkelig ved at vove sig ind paa det moralske Omraade. Teologerne, siger han, der vare saa vrede paa ham paa Grund af hans Fysik, vilde sikkert ikke lade ham i Ro, naar han skrev om Etik. Afset fra nogle Udtalelser i Skriftet Passions de l'âme, er det i hans Breve til Prinsesse Elisabeth, til Dronning Kristine og til Chanut (fransk Gesandt i Sverig), at vi finde hans etiske Ideer udviklede. De ere kun en videre Udfoldelse af de provisoriske Regler fra Discours de la méthode; de røbe Indflydelse af den stoiske Filosofi, særligt af Seneca.

Hvilke Midler, spørger Descartes, kan Filosofien lære os til at opnaa den højeste Lykke, som vulgære Sjæle forgæves vente af Tingenes Gang, men som vi kun kunne faa fra os selv? Tre Midler frembyde sig: klar Erkendelse af det Rette, fast Villen af det, og Tilbagetrængen af ethvert Ønske og ethvert Savn, som gaar ud paa, hvad der ikke staar i vor Magt. Kun ved Villiens Indgriben bliver Erkendelsen raadende i os, saa at »Livsaandernes« Bevægelse følger den. Medens den sanselige Følelse eller Sindsbevægelsen forvirrer vor Tanke og

lader den overvurdere de ydre Goder, bliver det nu muligt at fastholde Sjælens indre Nydelser, der ere evige som den selv, fordi de ere byggede paa Sandhedserkendelsens faste Grund. Den vigtigste Erkendelse er Erkendelsen af Gud som Ophav til Alt, som det alfuldkomne Væsen, af hvem vor Aand er en Udstraaling, og Erkendelsen af Sjælen som et fra Legemet forskelligt Væsen. Derefter kommer Erkendelsen af Verdens Uendelighed, der udrydder Troen paa, at Alt skulde være til for Jordens Skyld og Jorden for vor Skyld. Erkendelsen lærer os at betragte os selv som Dele af et Hele (Familie, Samfund, Stat) og at foretrække det Heles Interesse for vore egne Interesser. Men fremfor Alt gælder det om at skelne mellem, hvad der staar i vor Magt, og hvad ikke. Kun Brugen af vor Villie staar ganske i vor Magt. I Følelsen heraf bestaar *Højsindet* (générosité), der er Nøglen til alle Dyder. Den Højsindede føler paa én Gang sin egen Magt til at udrette store Ting og sin egen Begrænsning. I Stedet for Forestillingen om en lunefuld Skæbne, der er et rent Gøglebillede, gælder det at fastholde den Overbevisning, at Alt beror paa Forsynets evige og uforanderlige Villie. Derved udrenses Lidenskaberne, og der bliver Plads for den aandelige Kærlighed (amor intellectualis) til Gud, den lifligste og gavnligste af alle Følelser, vi kunne have i dette Liv (skønt det maa overlades Teologerne at afgøre, om den, saaledes som det naturlige Menneske kan have den, er tilstrækkelig til at skænke Mennesket den evige Salighed). Ved tilstrækkelig Anspændelse af Sind og Tanke kan denne Følelse tillige blive den stærkeste af alle. — Som i Descartes' Erkendelsesteori og i hans Naturfilosofi kulminerer ogsaa i hans Etik Tænkningen i Ideen om det uendelige Væsen som sidste Grundlag. En Blanding af Rationalisme og Mystik er karakteristisk for Descartes, som i det Hele for det 17. Aarhundrede. Denne Side af Descartes' Filosofi blev særligt udviklet af hans nærmeste Efterfølgere.

2. KARTESIANISMEN.

Den kartesianske Filosofi maatte øve stor Indflydelse paa Tiden. Ved sin Fordring om metodisk Tvivl og Analyse, om Bortseen fra alle overleverede Forudsætninger maatte den vække den frie Forsken og føre til Selvtænkning. Paa dette Punkt ligger vel dens vigtigste Betydning. Den har herved øvet Indflydelse paa mange Flere end dem, der blev Kartesianere i Ordets snevrere Betydning. Ved sin Fordring om rent mekanisk Naturforklaring greb den reformerende ind i Naturvidenskaben, især i Fysiken og Medicinen, selv om adskillige af dens specielle Hypoteser snart viste sig uheldige. Den har udtalt Mekanismens Princip med en Energi, der har været af blivende Betydning. Ved sin spiritualistiske Psykologi og sine teologiske Spekulationer tiltalte den den gængse Opfattelse, for hvilken den resolute og absolute Distinktion mellem Sjæl og Legeme var meget klar og tiltalende, og som tillige i de kartesianske Beviser fandt en ny Grundvold for Overensstemmelse mellem Teologien og Videnskaben i Stedet for den, der stod for Fald med den skolastiske Filosofi. I den sidste Del af Aarhundredet se vi da ogsaa den franske Kirkes største Aander, BOSSUET og FÉNÉLON som ivrige Kartesianere. I fremragende Jansenister, som ARNAULD og NICOLE, fandt den ligeledes Tilhængere, skønt Jansenismens største Skikkelse, PASCAL, her indtog en Særstilling, som senere skal karakteriseres. Under Arnaulds Ledelse udarbejdedes i denne Kreds en udmærket Fremstilling af Logiken (*La logique ou l'art de penser*. 1662), som endnu er af Interesse og Værdi. Ogsaa i Oratoriets lærde Orden fandt Kartesianismen stor Tilslutning. I større Kredse udbredtes den ved populære Foredrag i Paris og Provinserne. Af Madame de Sevignés Breve ser man, hvilken Interesse den vakte i det høje Aristokrati, ogsaa hos Kvinder. Den fik ikke ringe Udbredelee i Holland ved flere yngre Universitetslæreres Optræden. Men baade i Frankrig og Holland mødte den tillige voldsom Modstand. Jesuiterne og den ortodoxe protestantiske Gejstlighed søgte paa alle Maader at kue den. Den nye Filosofi tillagde den frie, menneskelige Fornuft for Meget og gav

Tvivlen en farlig Betydning. Den lærte Sansekvaliteternes Subjektivitet, der ikke var forenelig med Nadverdogmet (især i dettes katolske Form), og desuden antog den Jordens Bevægelse og Universets Uendelighed. Teologiens Sag syntes at være knyttet til den gamle skolastiske Lære. Paa flere hollandske Universiteter blev Kartesianismen forbudt; i hvert Tilfælde holdtes Kartesianerne borte fra teologiske Lærestole og Præsteembeder. I Rom sattes 1663 Descartes' Værker paa Listen over forbudte Bøger, og i Frankrig forbød gentagne kongelige Dekreter, at Kartesianismen lærtes paa Universiteterne. Alt dette hindrede ikke, at den blev den herskende Filosofi, hvis Herredømme først blev brudt ved den fra Locke og Newton udgaaende Retning, en Retning, den iøvrigt selv havde forberedt.

Hos de mere selvstændige Kartesianere maatte efter Sagens Natur Vanskelighederne og Modsigelserne i Descartes' Lære medføre Forsøg paa at udvikle Mesterens Tanker videre. I den dogmatiske Del af det kartesianske System var der især to Punkter, der indeholdt Brodde. Det ene var Forholdet mellem den absolute Substans, der spillede saa stor en Rolle i Descartes' Erkendelseslære, Naturlære og Etik, og de endelige Substanser, den endelige Verden i det Hele. Hvorledes kan et absolut Væsen have en endelig Verden udenfor sig, og hvilken Realitet kan en saadan endelig Verden have? Dette Problem maatte særligt trænge sig frem i en Tid, der havde Hang til Mystik og til Anerkendelse af absolute Magter; det er jo Enevældens Tid i Politiken, og blev det ved en naturlig Analogi ogsaa i Filosofien. Snart glider den kartesianske Filosofi over i Mysticisme. Det andet Punkt var Forholdet mellem Sjæl og Legeme som Substanser, der gensidigt udelukkede hinanden og dog skulde staa i Vexelvirkning med hinanden. Mesteren selv havde jo endog erklæret, at dette kun kunde forstaas, saalænge man ikke filosoferede. Der var nogle af Disciplene, som vedblev at filosofere paa dette Punkt, og som her fandt en Ubegribelighed, der for dem kom igen overalt i Erfaringen, hvor forskellige Ting skulle paavirke hinanden. Ad denne Vej førtes Kartesianismen over til at indskrænke Erkendelsen til at godtgøre Fænomenernes Succession og ydre Sammenhæng,

medens den indre Forbindelse mellem dem erklæredes for ubegribelig. Derved forbedredes den senere Erkendelsesteoris Behandling af Aarsagsproblemet. — Begge Punkter virke sammen i den saakaldte *Okkasionalisme*, dog saaledes, at det mystiske Element, Tendensen til at samle al Realitet og al Kausalitet i den absolute Substans er den overvejende. Vi betragte i al Korthed de vigtigste Repræsentanter for denne Retning.

LOUIS DE LA FORGE, en fransk Læge, udtalte klart (i hans *Tractatus de mente humana*, 1669, paa Fransk allerede 1661), at ligesaa vanskeligt som det er at indse, hvorledes Aanden bevæger Legemet, ligesaa vanskeligt er det at begribe, hvorledes et Legeme kan bevæge et andet Legeme. Maaske har dog (smlgn. *L. Stein* i Archiv für Gesch. d. Philos. I. p. 56) før ham en anden Kartesianer, GÉRAUD DE CORDEMOY, en parisisk Advokat, der senere blev Opdrager for Dauphin, udtalt denne Tanke; i saa Fald maa han betragtes som Okkasionalismens egentlige Grundlægger. Og medens de la Forge erklærer, at Forholdet mellem Sjælen og Legemet kun er forstaaeligt ved den Antagelse, at Gud oprindeligt har sat dem i Forbindelse med hinanden, gaar Cordemoy videre og lærer, at det er ligesaa umuligt for Sjælen at faa nye Forestillinger, som for Legemet at faa nye Bevægelser, naar Gud ikke griber ind. De endelige Væsener, Sjæle saavel som Legemer, ere kun Anledninger for Gud til at gribe ind. Saaledes er f. Ex. vor Villie Anledning for Gud til at bevæge vor Arm. Hvorledes Tendensen til at koncentrere al Aktivitet i et absolut Væsen virker med til Okkasionalismens Udvikling ses af følgende Udtalelse af Kartesianeren SYLVAIN RÉGIS (i hans *Cours de philosophie*): »For at frembringe egentlige Handlinger maa man handle af sig selv og ved sig selv, d. v. s. ved sin egen Kraft, og det er sikkert, at kun Gud kan handle saaledes. Deraf følger, at kun Gud er en i Sandhed virkende Aarsag.«

Disse Tanker kom til konsekvent Udvikling hos den nederlandske Kartesianer ARNOLD GEULINCX (Navnet udtales Gölinks). Han fødtes i Antwerpen 1623 af katolske Forældre, studerede i Louvain og blev Professor her. Som Kartesianer var han ilde set, og man vidste at fortrænge ham fra hans

Plads. Han drog da til Leyden, hvor han traadte over til Protestantismen. Ogsaa i Leyden kæmpede Kartesianismen med den gamle Skolastik, og Geulincx mødte megen Modstand. Efter en Række trange Aar, i hvilke han virkede som Lærer i Filosofi, døde han af Pesten 1669, kort efter at have faaet et Professorat ved Universitetet. Det vigtigste af Geulincx' Værker, som udkom i hans Levetid, er *Ethica* (1665) (der dog først senere, 1675, udkom fuldstændigt). Den okkasionalistiske Lære fremtræder dels som Baggrund for hans Etik, dels — udførligere — i den efter hans Død udgivne Metafysik (1695). — Hans samlede Værker ere nyligt (1891—93) udgivne af *Land*, der ogsaa har skrevet en interessant Monografi om ham. (*Arnold Geulincx und seine Philosophie.* Haag 1895). I den følgende Karakteristik ville vi især holde os til de Tanker, der ere af Betydning for Geulincx' etiske Standpunkt.

Det er en ejendommelig Blanding af Rationalisme og Mystik, der karakteriserer Geulincx' Filosofi. Og tillige viser det sig klart hos ham, hvorledes Aarsagsproblemet voxer ud af den kartesianske Substanslære.

Geulincx sætter sin Etik i skarp Modsætning til den herskende, aristoteliske Etik, der byggede paa Menneskets Stræben efter Lykke og lagde stor Vægt paa Øvelse og ubevidst Vane. Det Etiske bestaar efter Geulincx i Lydighed mod den Fornuftlov, Gud har nedlagt i os. Ikke i Lydighed mod Guds Villie; ti denne opfyldes, hvad vi saa end gøre, og desuden: Alt, det være nok saa ophøjet og helligt, er underlagt Fornuftens Drøftelse. Etiken forudsætter Naturerkendelsen. Ti Mennesket maa lære sin Stilling i Verden at kende for at kunne handle ret. Selvundersøgelse (inspectio sui) er Grundlaget for Etiken. Den lærer mig, at kun min Tanke og min Villie hører mig til, hvorimod mit Legeme er en Del af den materielle Verden. Og i den materielle Verden har jeg Intet frembragt og kan jeg Intet frembringe. Med hvilken Ret tør jeg nemlig paastaa, at jeg frembringer Noget, naar jeg slet ikke véd, hvorledes det bliver til? Og desuden: min Virken kan ikke naa ud over mit Væsens Grænse, kan ikke strømme ud til andre Ting. Min Villie har kun Betydning for min egen Sjæl. Ligesaa lidt

kunne Tingene virke paa hverandre eller paa mig. Hvorledes kan en Tings Handlen, som er dens egen indre Tilstand, faa Betydning for andre Ting? Den véd jo ikke selv, hvorledes Forandringen udenfor den frembringes; dens indre Tilstand strækker sig jo ikke helt over i de andre Ting! — Naar du mener, at du selv bevæger dine Lemmer, skønt du ikke véd, hvorledes det gaar til, kunde du ligesaa gerne mene, at det er dig, der har digtet Illiaden, eller der lader Solen gaa over Himlen, og Barnet i Vuggen kunde med samme Ret tro, at dets Villie direkte sætter Vuggen i Gang, naar Moderen opfylder dets Ønske om at blive vugget. Hvis min Villen og Virken skal have Betydning udover mit eget Væsen, maa Guddommen, den eneste sande og virkelige Aarsag, gribe ind. Den Samme, der lagde Bevægelse ind i Materien og gav den Love, dannede ogsaa min Villie og forbandt den saaledes med det materielle Legeme, at Villie og Bevægelse komme til at svare til hinanden, ligesom to Ure, der gaa ens og slaa paa samme Tid, ikke fordi det ene virker ind paa det andet, men fordi de ere frembragte af den Samme. Bedre end dette Billede, der allerede er brugt af Cordemoy og er bleven klassisk i Diskussionen om Forholdet mellem Sjæl og Legeme, er et Billede, Geulincx bruger i sine *Annotata majora in principia Cartesii*. Naar jeg for Penge kan skaffe mig Føde og Klæder, saa er det ikke Metallets egen naturlige Kraft, der bevirker dette, men dets Værdi beror paa menneskelig Indstiftelse (ex hominum instituto, qvo valor iste ei consignatus est): paa lignende Maade er det ikke selve den materielle Bevægelse, der formaar at frembringe Fornemmelser og Forestillinger hos mig, men det sker i Kraft af guddommelig Indstiftelse (nulla vi sua, sed instituto qvodam decretoqve divino). — Saa stærkt fremhæver Geulincx Guddommen som det *eneste virkende* Væsen, at *Land* vistnok har Ret i, at Udtrykket Okkasionalisme ikke ganske passer paa hans Opfattelse, da det, der *foranlediger*, dog til en vis Grad *medvirker*. Han staar i hvert Tilfælde Spinozas og Leibniz' Standpunkt nærmere end de andre »Okkasionalister«.

Ved den skarpe Udhæven af de enkelte Væseners Forskellighed og Afsluttethed træder Aarsagsproblemet, der angaar Mu-

ligheden af en Overgang og Sammenhæng mellem dem, tydeligt frem. Og idet den guddommelige Villie opfattes som den Enhedsmagt, der omspænder alle de enkelte Væsener og virker i dem, er det tillige antydet, at Problemet bliver aldeles uløseligt, naar der ikke antages en Enhed i Tilværelsen bag alle Forskelligheder, en Kontinuitet, der strækker sig gennem dem alle og ud over dem alle. Idet det endeligt siges, at ikke Bevægelsen selv, men et Element, der er lagt ind i den eller knyttet til den, formaar at frembringe de sjælelige Tilstande, er der antydet en dybere Løsning af Problemet om Sjæl og Legeme end den kartesianske. Vel fremtræder alt dette hos Geulincx i en teologisk eller mytologisk Form, der hindrer fuld Klarhed og Konsekvens. Men hans Filosofi frembyder stor Interesse ved den energiske Fremhæven af, at en Tings Virken og dens Væsen ikke kunne skilles ad.

Geulincx selv drager af sin Lære den etiske Konsekvens, at vi staa som Tilskuere overfor Verden, eller snarere overfor Gud (ti Verden kan ikke selv frembringe et Verdensbillede hos mig; det kan kun Gud, og som Tilskuer ved det, der foregaar i Verden, er jeg derfor et stadigt Mirakel: ego ipse spectator mundi maximum sum et juge miraculum!). Vi ere absolut afhængige af Guddommens Villie. Det øverste Princip i Etiken bliver da, at hvor jeg Intet kan udrette, skal jeg heller Intet ville: ubi nihil vales, ibi nihil velis! Hoveddyden i Geulincx' Etik bliver derfor Ydmyghed. En karakteristisk Modsætning til Højsindet hos Descartes og hos Telesio og Campanella! Renaissancens kraftige Selvhævdelse havde givet Plads for sin Modsætning. Jeg har, siger Geulincx, ikke Ret til Noget, end ikke til mig selv. Det kan da ikke være min Opgave at fremme min Lykke, men kun at gøre min Pligt. Dog fremmes maaske Lykken derved netop paa bedste Maade; ti, mener Geulincx, vore Ulykker komme egentlig af vor altfor ivrige Stræben efter Lykke. — Paa Enkeltheder i denne den gennemførte Resignations Etik kunne vi heller ikke gaa ind. I mange af Geulincx' etiske Bemærkninger lægger en fin og inderlig Stemning sig for Dagen. —

Sin extreme Form faar Okkasionalismen hos NICOLAS

MALEBRANCHE. Den mystiske Side ved Kartesianismen trænger sig her afgjort frem i Forgrunden. Malebranche, Søn af en høj Embedsmand i Paris, traadte i Aaret 1660, 22 Aar gammel, ind i Oratoriet. Hans svage Helbred havde allerede, medens han var Barn, næret Lysten til et stille, kontemplativt Liv hos ham, og den sidste Del af sit Liv tilbragte han for største Delen i sin Celle. Tilfældigt stødte han en Dag paa et af Descartes' Skrifter (Traité de l'homme), og den klare Tankeudvikling interesserede og begejstrede ham i den Grad, at han for Sindsbevægelse neppe kunde fuldende Læsningen. Fra det Øjeblik var hans Liv viet Filosofien. Hans Hovedværk er *Recherche de la vérité*, hvoraf første Bind udkom 1674. Af hans andre Værker er især *Entretiens sur la Métaphysique* (1687) at nævne, der af Mange betragtedes som hans ypperste Arbejde. Som Forfatter er Malebranche klar, elegant og aandrig, men tillige noget ordrig. Den religiøse og den filosofiske Interesse gaa hos Malebranche sammen, og han mente at have fundet Vejen til en fuldstændig Forsoning mellem dem. Han saa ikke, at hans Tænkning førte ham til lignende Resultater som Spinoza, hvem han afskyede (le misérable Spinoza, som han kalder ham), allerede tidligere var kommen til. Ligesaa lidt som Spinoza synes Malebranche at have kendt de tidligere Okkasionalister (Cordemoy og Geulincx), et Bevis paa, at der her rørte sig en naturlig Udviklingstendens. Malebranche bevarede sin aandelige Friskhed til sin høje Alderdom og døde 1715.

Malebranche begynder i sin Recherche de la vérité med at undersøge Aarsagerne til Vildfarelserne og Midlerne til at befri sig for dem. En Hovedkilde til Vildfarelse er den Tro, at Sanserne, der ere givne os i praktisk Øjemed, skulde kunne lære os Tingenes Væsen at kende, og at vi med Rette overføre de sanselige Kvaliteter, vi fornemme, til Tingene selv. De materielle Ting ere i sig selv kun udstrakte, ikke farvede, haarde, bløde o. s. v. Indbildningskraften leder os vild, idet den staar under Sansningens Indflydelse og tillige er afhængig af vore Følelser. Malebranche anstiller en interessant Undersøgelse af Følelsernes psykologiske og fysiologiske Natur og udtaler her

Anskuelser (særligt om den Rolle, Nervesystemets Indflydelse paa Blodkarrene spiller ved Sindsbevægelse), som endnu den Dag i Dag have vakt Opmærksomhed. — Baade Sansningens og Indbildningskraftens Vildfarelser stamme fra Legemets Indvirkning. Men ogsaa Forstanden, der dog tilhører Sjælen i sig selv, maa underkastes en Kritik. Hovedspørgsmaalet er, hvorfra vore Forestillinger (Ideer) komme. Kun vore egne aandelige Tilstande og Virksomheder opfatte vi umiddelbart: andre Ting kende vi kun gennem de Forestillinger eller Ideer, vi have om dem. Disse Ideer kunne nu hverken frembringes af Tingene eller af os selv: ti intet endeligt Væsen kan være absolut Aarsag. At være Aarsag er noget Guddommeligt, og det er derfor Hedenskab at tillægge de endelige Ting Kausalitet. Der kan kun være én Aarsag, Guddommen; de naturlige Aarsager ere kun Lejlighedsaarsager (causes occasionelles — deraf Navnet paa hele denne Retning af Filosofien). Naar en Kugle kommer i Bevægelse, fordi en anden støder til den, er denne anden Kugle ikke Aarsag. Der er ingen nødvendig Sammenhæng mellem de to Kuglers Bevægelser[49]. Kuglernes Sammenstød er kun *Anledning* for al materiel Bevægelses Ophav til at udføre sin Villies Bestemmelse ved at meddele den stødte Kugle en Del af den stødendes Bevægelse. Legemernes bevægende Kraft er kun dens Villie, som opholder Legemerne. Og ligeledes forholder det sig med den menneskelige Aand: uden Guds Indvirken kan den hverken sanse eller ville. Man kan ikke hjælpe sig med at antage, at Gud har givet Legemerne og Sjælene Evne til at virke, meddelt dem en Del af sin Magt. Ti det kan Gud ikke: Gud kan ikke skabe Guder! Ligesom den sande Religion lærer, at der kun er én Gud, saaledes lærer den sande Filosofi, at der kun er én Aarsag.

Vor Erkendelse er da kun at forklare ved, at vi ere afhængige af Gud med Hensyn til alle vore Tanker. Gud staar i umiddelbart Forhold til enhver Aand; han er »le lieu des esprits«. Gennem denne Forbindelse med Gud, alle Tings Ophav, skuer vor Aand de skabte Ting: Forestillingerne om dem maa jo være i Gud, da han ellers ikke kunde have skabt dem. Egentligt talt ere alle de særskilte Forestillinger, vi have, kun

Begrænsninger af Forestillingen om Gud, det uendelige Væsen. Enhver Tankeakt er en nærmere Bestemmelse af en ubestemt Forestilling om det Værende, som aldrig slipper os. Paa lignende Maade er al vor Stræben i Grunden en Stræben hen imod Gud; kun i Foreningen med ham er den sande Lykke, og det er ham, der vækker Lykketrangen i os; men vi standse ofte ved et endeligt, begrænset Gode og betragte det som det højeste Gode — ligesom vi betragte de endelige Væsener som sande Aarsager. Malebranches Etik danner altsaa en fuldstændig Analogi til hans Erkendelseslære.

En Vanskelighed ved Malebranches Lære om, at vi skue Alt i Gud, er den: hvorfor det da egentligt er nødvendigt at antage en virkelig materiel Verden. Vor Naturerkendelse finder jo i Følge Malebranche sin fulde Forklaring ved Guds Indvirken paa os, og den virkelige materielle Verden behøves aldeles ikke: Guds Forestilling om den (den intelligible Udstrækning, som Malebranche kalder den) er nok. Efter en Beretning skal BERKELEY ved et Besøg hos Malebranche kort for dennes Død have gjort denne Indvending mod ham. Den samme Indvending kom ogsaa frem i en Korrespondance, Malebranches tidligere Elev, Matematikeren MAIRAN, førte med ham. Mairan stiller Malebranche det Alternativ: enten existerer den materielle Udstrækning ikke (da den efter Malebranche ikke behøves for at forklare vor Erkendelse af den), eller ogsaa hører den materielle Udstrækning, som Spinoza lærte, med til selve Guds Væsen (idet det saa ikke blot er den intelligible Udstrækning, ikke blot Forestillingen om Udstrækning, men selve den virkelige Udstrækning, vi skue i Gud). Den gamle mystiske Filosof var ilde tilpas ved disse Indvendinger, og Korrespondancen med Mairan afsluttes med, at han appellerer til den religiøse Tro som sidste Grundlag for al Vished. —

Medens Kartesianismen i den Række af Tænkere, vi her have omtalt, førte over i en teologisk Idealisme, medvirkede den hos en anden Kreds af Tænkere til at frembringe nye Former for Skepticisme. Den indeholdt flere Elementer i sig, der kunde lede i denne Retning. For det Første Princippet om den metodiske Tvivl, den hele kritiske Tendens, som Descartes' Filosofi

begyndte med. Det var ikke Alle, der med samme Fart som Kartesianismens Grundlægger kunde gaa over fra Tvivl og Analyse til dogmatisk Fastsættelse. For det Andet maatte selve Dogmatismen hos Descartes udæske Kritiken, især da de dogmatiske Resultater selv stillede nye Problemer eller gamle Problemer i en ny Form. For det Tredie fastholdt Descartes selv en Modsætning mellem den positive Religion og den videnskabelige Erkendelse, en Modsætning, der ved skarpere Betoning kunde føre til at frakende de filosofiske Resultater, Descartes maatte have naaet, enhver afgørende Værdi, idet de jo ikke førte til den højeste Sandhed. Disse Motiver virkede i forskellig Grad og Form paa en Række af Mænd i Slutningen af det 17. Aarhundrede, som trods alle Forskelligheder have det fælles, at de idetmindste en Tidlang have staaet under Indflydelse af den kartesianske Filosofi og senere ere gaaede over til en mere eller mindre udpræget Skepticisme i filosofisk Henseende. Kun en ganske kort Karakteristik kan her gives af dem.

JOSEPH GLANVIL (1636—1680) arbejdede sig i sin Ungdom ud af Puritanismen og den skolastiske Filosofi, som herskede i Oxford under hans Studietid. Han blev en stor Beundrer af Bacon og Descartes, især af den sidste, og nærede store Forhaabninger om Erfaringsvidenskabens Fremtid. I sit Hovedværk (*Scepsis scientifica* 1665), som han dediderede til Royal Society, tog han Ordet for uhildet Undersøgelse; han regnede sig kun for Skeptiker i dette Ords oprindelige Betydning, i hvilken det betegner En, som søger. Han slutter sig ganske til Descartes i Fordringen om en mekanisk Naturforklaring (the mechanical hypothesis) i Modsætning til den skolastiske Lære om Kvaliteter og Former. Naturen er for ham den store Maskine (the great automaton). Men han betoner stærkere end Descartes, at al vor Naturerkendelse er hypotetisk; han eftersporer med stor Iver alle Grunde, som tyde paa, at vor Viden stedse vil være behæftet med Ufuldkommenhed; og han viser, hvorledes netop den fremskridende Erfaring bringer nye Fænomener, der kunne nødvendiggøre en Ændring af vore tidligere formede Hypoteser. Ligesom Okkasionalisterne, men uafhængigt

af dem, fremhæver han meget stærkt Vanskelighederne ved at tænke sig en Vexelvirkning af Sjæl og Legeme, og ligesom Geulincx og Malebranche, men før dem, kommer han til at se de Vanskeligheder, der ligge i et hvilket som helst Aarsagsforhold. »Ingen Aarsag«, siger han (Scepsis scientif. cap. 23), »kende vi ved umiddelbar Anskuelse, men kun gennem dens Virkninger. Naar vi slutte, at en Ting er Aarsag til en anden, bygge vi kun paa, at den stadigt følger sammen med den; ti *Aarsagsforholdet selv kan ikke sanses* (causality it self is unsensible). Men en Slutning fra Medfølge til Aarsagsforhold er ikke tvingende.« Glanvil anteciperer her Hume. Han lægger særligt Vægt paa saadanne Tilfælde, i hvilke Aarsag og Virkning ere hinanden højst ulige, og hvor vi derfor ikke kunne have nogen klar og nødvendig Indsigt i Forholdet mellem dem. Naar han trods al sin kritiske og empiriske Sans forsvarede Hexetroen, var det, fordi han antog det for dogmatisk at negte Hexeri, da man ikke a priori kunde vide, hvilke Aarsagsforhold der fandt Sted i Verden. Hans Skepsis førte ham altsaa til ikke at fæste fuld Lid til den »mekaniske Hypotese«. Han er her, ligesom de aandsbeslægtede Mænd, der i det nærmest Følgende skulle nævnes, Vidnesbyrd om, at det ikke var lykkedes den nye Tænkning at forjage de middelalderlige Forestillinger.

Højt over alle Mænd i denne Gruppe, og højt op i de fremragende Aanders Sfære idethele rager BLAISE PASCALS Skikkelse. Ogsaa Pascal (1623—1662) var paavirket af Descartes og beholdt stedse nogle kartesianske Anskuelser i sin Idekreds. Men hans voldsomt og dybt bevægede indre Liv førte ham til at vende Filosofien Ryggen. Og dog er der stadigt et vist Slægtskab mellem Pascals religiøse Tænken og Descartes' Filosoferen: begge proklamere den autoritetsfrie Overbevisning. I sit *Fragment d'un traité du vide* udtaler Pascal sig mod Autoritetens Magt paa det videnskabelige Omraade, og i Afhandlingen *De l'esprit géometrique* giver han klare Antydninger af en Metodelære, med udtrykkelig Anerkendelse af Descartes' Discours de la méthode. Senere, efter sit religiøse Gennembrud, kæmper han paa Jansenisternes Side mod den pavelige Autoritets Gyldighed overfor Kendsgerninger. Fra Rom

appellerer han til Himlen. Og i Anledning af Galileis Fordømmelse udtaler han (i 18. Provinsialbrev) det ofte gentagne Ord, at dersom Jorden virkeligt gaar rundt, vil intet Dekret kunne hindre det; den vil gaa rundt med alle Mennesker, hvad enten de tro det eller ikke. Han antager ligesom Bruno og Descartes Universets Uendelighed og bruger i sin religiøse Agitation denne Tanke til at faa Sjælen til at svimle ved Følelsen af at være et forsvindende Element. Han er enig med Descartes i hans Opfattelse af Sjæl og Legeme. Legemet er ham kun en Maskine, en Automat. Den skarpe Modsætning mellem Tanke og Udstrækning benytter han til at indskærpe Menneskets aandelige Værd: vel er Mennesket som materielt Væsen for Intet at regne overfor de uhyre Masser; han er kun et Siv — men et *tænkende* Siv! Dette er en ægte kartesiansk Tanke. Men selv om denne Tanke kunde fylde Pascal med Begejstring, rummede den for ham ikke det Højeste. Over Materiens og Aandens Verden stod for ham Kærlighedens overnaturlige Verden, der bliver til for Mennesket gennem Guds umiddelbare Aabenbaring. Religion er Hjertets umiddelbare Erfaring om Gud (dieu sensible au coeur). Hvad filosofisk Bevisførelse kan føre til, er i bedste Tilfælde en abstrakt Gud, maaske Sandhedens Gud, men ikke Kærlighedens Gud, den ene sande Gud. Deisme og Ateisme komme for Pascal omtrent ud paa Et. Hvad han higer efter, er at faa sit Hjerte fyldt, og det kunde ingen Forsken hjælpe ham til. Men foruden denne direkte Trang til at knytte sin Følelse til en uendelig Genstand virker hos Pascal ogsaa et andet psykologisk Motiv, som betinger den afgørende Forskel mellem ham og en Skikkelse som Malebranche. Det er den Angst, hvormed han føler sig existerende i en Verden uden Grænser, uden Stadighed, en Verden, angaaende hvilken Erkendelsen ingen faste Resultater kan komme til. Skeptikere og Dogmatikere strides; intet af de to Partier kan faa Ret — og dog maa et af dem have Ret; selve Striden mellem dem viser, at Skeptikerne i Grunden have Ret. Det nytter ikke at ville grunde Erkendelsens første Principer paa den menneskelige Natur: ti hvor findes den menneskelige Natur? Den skifter stadigt, eller ogsaa beherskes den af Vanen. I praktisk

Henseende drives Mennesket frem af Rastløshed og Forfængelighed, eller det følger Skik og Brug. Mennesket er fuldt af Modsætninger og Modsigelser. Tvivl og Usikkerhed raade i dets Indre. »Det skal være Dommer over Alt og er dog en uselig Orm: det skal være Sandhedens Bærer og er dog en Kloak af Uvished og Vildfarelse; det er paa én Gang Universets Ære og dets Skænsel!« — Overfor alle disse Modsigelser kender Pascal kun én Redning: at henfly til den historisk aabenbarede Kristendom. Der fandt hans egen kærlighedsfulde og bævende Sjæl Hvile. For at føre Andre derhen havde han udtænkt en Fremstilling, der støttede sig til den bibelske Historie og skulde vise, hvorledes alle Modsætninger og Modsigelser i Menneskets Natur og Vilkaar faldt bort ved den i de bibelske Skrifter givne Aabenbaring. Det er sikkert et Held for Pascals Minde, at den positive Del af hans Apologi for Kristendommen ikke blev udført, saa at hans Tanker *(Pensées)* om Menneskenaturen og dens Vilkaar, som kun skulde udgøre den forberedende Del af Apologien, nu kunne virke ved deres egen Magt. Det er den stærke Følelse af Livets Vægt og Værdi, der besjæler Pascal. I Modsætning til den rationalistiske Retning, som i Descartes' Filosofi fik saa god en Støtte, appellerer Pascal til den levende Personlighed, til Hjertet, til Samvittigheden som det sidste afgørende Motiv ved Livsanskuelsen. Et Aarhundrede før Rousseau opkaster han Spørgsmaalet om den videnskabelige Erkendelses Værdi for det personlige Liv. Overfor hans Kærlighedstrang og hans Sjæleangst bliver Svaret, at »den hele Filosofi ikke er en Times Umage værd!« Og han havde den Plan at ville skrive mod dem, der gaa for dybt ind paa Videnskaberne (qui approfondissent trop les sciences). At han selv fandt Løsningen i den kristne, særligt den katolske, særligst den gallikanske og allersærligst den jansenistiske Lære, vilde han ikke betragte som Følge af Vane eller Overlevering; han vilde ikke se, at han her stadigt lod en Plads aaben for de skeptiske Argumenter, han selv havde ført i Marken. Og naar man spurgte ham, hvad man da skulde gøre, — hvad man skulde gribe til for at bringe de tvivlende Tanker til Ro, svarede han som god Kartesianer: Vi ere Automat, ligesaa vel som vi ere Aand.

Begge maa bringes til at tro, denne ved Overbevisning, hin ved Vane. Og naar Overbevisningen ikke vil komme, saa begynd med Vanen: lad, som du tror; tag Vievand og lad læse Messe; det vil bestialisere dig og faa dig til at tro (cela vous fera croire et vous abêtira)! Det er at hugge Knuden over — ved Hjælp af den Filosofi, han paa én Gang bruger og bekæmper. —

Ogsaa PIERRE DANIEL HUET. Biskop af Avranches (f. 1630, d. 1721) vilde ophæve den frie Forsken til Fordel for den religiøse Tro, der hos ham mere udpræget end hos Pascal fremtræder som Kirkens Tro. (Smlgn. *Barach: Huet als Philosoph.* Wien 1862). Han holder ogsaa endnu paa væsentlige Dele af den skolastiske Filosofi. En Tid havde han været Kartesianer, og han har følt stor Begejstring over den nye Filosofis klare og simple Metode. Men han kom senere til at tvivle, om der i det Hele kunde gives noget rationelt Sandhedskriterium: vi maa da igen have et Kriterium paa, at dette er det rette Sandhedskriterium — og saaledes i det Uendelige! Descartes opfordrer til at begynde med det Simple, og fra det gaa over til det Sammensatte; men der gives ikke Noget, som er saa let og simpelt, at det skulde kunne staa som utvivlsomt! Descartes mener, at om selve Tanken kunne vi ikke tvivle; hvorfor ikke? Tanken kende vi jo kun paa samme Maade som alt Andet: ved at henvende Opmærksomheden paa den — altsaa ved en ny Tanke. En absolut Begyndelse naas altsaa ikke. Descartes' »Cogito, ergo sum« er en Slutning, hvis Berettigelse kan drages i Tvivl, og hans Bevis for Guds Tilværelse falder bort, naar man indser, at Existens ikke er nogen Egenskab. Kun Traditionens og Kirkens Autoritet kunne afgive Grundlag for Erkendelsen, og Huet, som var en lærd Humanist, der forargedes over Kartesianernes Ringeagt for de Gamle, søger derfor at vise, at Oldtidens Religioner og filosofiske Systemer skyldes en fra Jødefolket stammende Tradition.

PIERRE BAYLE (1647—1706) havde i sin Studietid i Genf lært Kartesianismen at kende, som nu hos ham fortrængte den skolastiske Filosofi, han var bleven indført i paa et Jesuitkollegium. Han beundrede især den kartesianske Fordring om klare og

tydelige Begreber og om at føre indviklede Spørgsmaal tilbage til simple og umiddelbart indlysende Principer. Til flere af Kartesianismens Lærdomme stillede han sig senere (under sin Universitetsvirksomhed i Sedan og i Rotterdam) i et kritisk Forhold. Han var nok saa meget Lærd og Literat som Filosof; han interesserede sig for literære Fænomener og spekulative Meninger i deres brogede Mangfoldighed, og Trangen til klare og tydelige Begreber førte ham til skarp Pointering af Standpunkternes Forskellighed, til bestemt Fremhæven af Problemernes Brod og til Afsløring af illusoriske Løsninger. I sin mesterlige Karakteristik af Bayle viser LUDWIG FEUERBACH, at Bayle ingenlunde var systematisk Tvivler, men at det var de enkelte Emners Vanskelighed og Mangfoldighed, der fødte Tvivlen hos ham. Filosofien var for ham væsentligt Kritik, dens Betydning mere negativ end positiv. Dens Resultater stride afgjort mod Teologiens, hvilket Bayle for et enkelt Dogmes (Syndefaldets) Vedkommende viser ved at opstille en Række teologiske og filosofiske Grundsætninger, der vise sig at være aldeles uforenelige med hverandre. Bayle indledede ved denne Opstilling (i hans *Réponse aux questions d'un provincial*) den vigtigste Debat om det Ondes Problem efter Jakob Böhmes »Aurora«. Allerede i sit *Dictionnaire historique et critique* havde han (især i Artiklen om Manikæerne) hævdet, at Antagelsen af to Principer i Verden, et godt og et ondt, vilde være meget vanskeligt at gendrive, naar den blev forsvaret af ubildede og skarpsindige Tænkere. Hvis Augustinus ikke havde forladt Manikæismen, vilde han, mente Bayle, have kunnet faa Noget ud af den, som kunde have forvirret de Ortodoxe. Ad Fornuftens Vej kunde efter hans Opfattelse denne Lære ikke gendrives. Der maa efter Bayle vælges mellem Fornuften og Troen, og Troen viser sig saa meget des herligere, jo mere fornuftstridigt det Dogme er, der skal tros. Bayle selv havde sikkert truffet sit Valg og mente det oprigtigt med sin skarpe Distinktion. Men dette Valg har ikke hindret ham i at anerkende en af al Dogmatisme uafhængig Humanitet. Han lægger (især i *Pensées diverses à l'occasion de la comète*) stor Vægt paa de naturlige Instinkter, der holde Individ og Slægt oppe

uden bevidst Ræsonnement. Og hvad i det Hele Menneskenes Handlemaade i det offentlige og private Liv angaar, hævder han, at den langt mere bestemmes ved deres naturlige Temperament og deres Karakter end ved deres Tro eller Ikke-Tro. Han kan derfor (hvad der vakte stor Forargelse) meget vel tænke sig en Stat af Ateister. LUDVIG HOLBERG bemærkede senere netop i Anledning af denne Bayles Tankegang, at derved blev »den hele Disputatz« om hvorvidt Fritænkere kunde leve moralsk, »forgæves« (Ep. 210). Denne Tankegang staar i naturlig Sammenhæng med Bayles ivrige Kamp for Tolerancen, og ikke mindre med hans Hævden af Etikens Selvstændighed overfor Teologien. Den kartesianske Metode anvendes her af ham paa en interessant Maade: ligesom den Sætning, at det Hele er større end Delen, er saa klar og tydelig, at ingen Aabenbaring kan antages, naar den strider imod den, — saaledes ere ogsaa de simpleste etiske Domme, ved hvilke vi skelne mellem Godt og Ondt, saa klare, at ingen Aabenbaring kan ophæve dem, men enhver Aabenbarings Gyldighed og Værdi omvendt maa prøves med dem som Maalestok. Forkaster man her det naturlige Lys, saa har man slet ingen Maalestok. Paa dette Punkt kommer der hos Bayle en Mulighed frem, der vilde lade Striden mellem Tro og Viden tabe sin Betydning: den nemlig, at de naturlige Instinkter og den umiddelbare Sans for det Sande og Gode vare tilstrækkelige til at bære Livet! Det blev det 18. Aarhundredes Sag at udvikle denne Mulighed, som allerede Renaissancen havde grebet i sin Opdagelse af Mennesket, men som den sejrende Reaktion ikke havde ladet komme ud over Tænkernes snævre Kreds. Tanken trængte ogsaa endnu til fyldigere Udvikling. —

3. PIERRE GASSENDI

dannede en Modvægt mod Descartes, især i den franske Verden; dog mere ved sin Metode end ved sine Resultater. Han vilde være Erfaringsfilosof og tale Sansningens Sag mod Descartes' intuitive og deduktive Metode. Medens Descartes med

større Fart, end hans egen Metode tillod, hævede sig op til de højeste Ideer og havde Tendens til at tillægge dem umiddelbar Begrundelse i den menneskelige Aand, hævdede Gassendi den empiriske Oprindelse af vore Begreber. Selve det Stridskrift (*Disqvisitio metaphysica*. Amsterodami 1644), som han udgav mod Descartes, hører til et af de interessanteste Dokumenter i Debatten mellem den empiriske og den deduktive Skole. Naar Gassendi alligevel ender i spiritualistiske Resultater, saa skyldes det hans gejstlige Stilling, der gjorde det nødvendigt for ham at forbinde Teologi og empirisk Filosofi. Han var født ved Digne i Sydfrankrig 1592, blev Præst 1617 og senere Professor i Filosofi i Aix, hvilken Stilling han senere ombyttede med et Professorat i Matematik i Paris, i hvilket han virkede til sin Død 1655. Gassendi udgav i sin Ungdom en skarp Kritik af den skolastiske Filosofi; derefter bevirkede det strenge Dekret af 1624 mod de nye Lærdomme og Galileis Fordømmelse, at han holdt sig tilbage. Han syslede med fysiske og astronomiske Studier, men vovede ikke at erklære sig for den kopernikanske Lære. I sine senere Skrifter har han udviklet den atomistiske Lære til Dels i Form af en Fornyelse af den epikuræiske Lære. Han forsvarer Epikurs Personlighed og Filosofi mod de gængse Angreb. Disse Arbejder bleve af stor Betydning, idet den atomistiske Teori, som Bruno og Basso havde forberedt, egnede sig fortrinligt til Benyttelse af den moderne Naturvidenskab. Gassendi var en Beundrer af Galilei, og de Grundsætninger, han opstiller for Naturerkendelsen, røbe Galileis Indflydelse (*Opera omnia*. Lugd. 1658). Idet han gaar ud fra, at Intet kan blive til Intet eller opstaa af Intet, og at der derfor maa bestaa Noget under alle Forandringer, viser han, at naar Forandring i det Hele skal være forklarlig, maa det Noget, der bestaar under alle Forandringer, d. v. s. Materien, være en Mangfoldighed af solide og udelelige Elementer, d. v. s. Atomer. Matematisk kan Delingen fortsættes i det Uendelige, men fysisk har Deleligheden en bestemt Grænse. Ved Atomernes Bevægelser ere alle Forandringer i Naturen at forklare: alle Aarsager ere Bevægelsesarsager. Mellem Atomerne er der et tomt Rum; ellers vilde deres Bevægelse ikke

være mulig. Rummet er, ligesom Tiden, en Ting af egen Art, hverken at kalde Væsen eller Egenskab. Kun ved Berøring kan Bevægelse opstaa og ophøre; derfor maa alle Aarsager være materielle. Sjælen bevæger kun Legemet, forsaavidt den (som vegetativ og sansende Sjæl) selv er materiel. Fra Descartes adskiller Gassendi sig ved at hævde, at der maa tillægges Materien Soliditet, ikke blot Udstrækning og Bevægelighed, og ved at sætte en Grænse for den fysiske Delelighed. Tillige lærer han (under tydelig Paavirkning af Galilei), at det ikke er selve Bevægelsen, men Bevægelsestrangen (impetus), som er konstant; Bevægelsestrangen falder ikke bort, fordi Bevægelsen gaar over til Hvile. Disse Forbedringer af den nye mekaniske Naturopfattelse betegne et betydningsfuldt Fremskridt. Derimod minder Gassendi om Descartes' og Galileis Forgængere, især om Telesio, ved at antage Fornemmelse hos alle Atomer og benytte denne Antagelse, saavel som Forestillingen om en Verdenssjæl, i sin Naturfilosofi. En lignende Halvhed fremkommer ved hans Forsøg paa at kombinere spiritualistiske Forestillinger med sine atomistiske og mekaniske Lærdomme: Atomerne ere skabte af Gud; og fra Sætningen om, at alle Aarsager ere materielle, danner Gud og den overnaturligt indplantede Sjæl eller Del af Sjælen (anima rationalis eller intellectus) en Undtagelse. Dette Kompromis var endnu mere inkonsekvent end det kartesianske, idet selve Sjælen spaltedes i to Dele, en materiel og en immateriel. Men det medførte den Fordel, at man i den lærde, og især i den teologiske Verden vænnede sig til ikke at betragte Atomistiken som en absolut ugudelig Lære. Saa kunde Naturvidenskaben uforstyrret benytte den atomistiske Hypotese efter sit Tarv.

4. THOMAS HOBBES.

a. Biografi og Karakteristik.

Da den spanske Armada i Aaret 1588 var ved at stikke i Søen for at angribe England, bevirkede de skrækindjagende

Krigsrygter, at Præstens Hustru i Malmesbury nedkom for tidligt med en lille Søn. Hun fødte, siger denne senere i en versificeret Selvbiografi, Tvillinger, nemlig mig og Frygten. Han udledte heraf sit frygtsomme, fredelskende Temperament, der dog — som hans Liv udviser — ikke udelukkede energisk Tænken og literær Fejdelyst. Drengen, Thomas Hobbes, fik den første Undervisning i sin Fødeby og kom 15 Aar gammel til Oxford, hvor han lærte den skolastiske Logik og Fysik, der saare lidet interesserede ham. Han forlod tidligt Universitetet og blev Hovmester for en ung Adelsmand af Familien Cavendish. Til denne Familie vedblev han at være knyttet hele sit Liv igennem. Hans Stilling gav Anledning til gentagne Rejser rundt i Europa. Han samlede Verdenserfaring og dyrkede med Iver Literaturen, især de klassiske Historieskrivere og Digtere. Han fulgte Begivenhederne i sit Fædreland med agtsomt Blik, og en Oversættelse af Tukydid, han udgav 1629, er ikke bleven udarbejdet uden Henblik paa de politiske Uvejrsskyer, der allerede under Karl I.s første Regeringsaar truede i Horizonten. En Tidlang blev dog hans Interesser dragne i en helt anden Retning. Ved et Tilfælde stødte han paa Euklids Geometri og opdagede derved, at der gaves en stringent deduktiv Videnskab. Det havde han hidtil ikke anet, ti Matematik hørte endnu ikke til de stadige Undervisningsgenstande i England, ja blev endog betragtet som Djævelskab. Han fik nu et Forbillede for sin Tænkning. Matematiker af Faget blev han vel ikke; hans senere Forsøg i den Retning faldt højst uheldigt ud og indviklede ham i langvarige literære Fejder, i hvilke han afgjort trak det korteste Straa. Men Grunden til hans filosofiske Retning var nu bleven lagt. Den store Vægt, han lægger paa deduktiv Tænkning, stiller ham Descartes nær, medens den stiller ham i afgjort Modsætning til Bacon, til hvem han havde staaet i personligt Forhold, idet han i Bacons sidste Aar havde været ham behjælpelig som Sekretær og ved Oversættelsen af hans Bøger paa Latin. Af Bacon har han ingen afgørende filosofiske Impulser faaet, selv om man maaske paa enkelte Punkter kan vise, at han, efterat hans ejendommelige Filosoferen ved Impulser fra andre Sider var kommen i Gang, har

optaget Baconiske Ideer og indvævet dem i sit System. Det Problem, der satte hans Tænkning i Gang, skal han, efter hvad hans første Biograf beretter, have faaet ved en Samtale, der sandsynligvis har fundet Sted i en videnskabelig Kreds i Paris, og i hvilken der lejlighedsvis blev opkastet det Spørgsmaal, hvad Sansning er. Da dette Spørgsmaal ikke besvaredes, gav Hobbes sig til at tænke over det. Det gik da op for ham, at dersom de materielle Ting og alle deres Dele stedse vare i Hvile eller i ensformig Bevægelse, vilde al Forskel (discrimen) mellem Ting og følgeligt al Sansning falde bort. Deraf uddrog han da, at Bevægelsesforskel (diversitas motuum) er Aarsag til Alt. Nu tænkte han, efter eget Udsagn, ikke paa Andet end Bevægelse Dag og Nat, i Vaagen og i Søvne. Det er gaaet op for ham, at den deduktive Metode, han for ikke længe siden havde lært at kende i dens fuldkomneste Form, egnede sig fortrinligt til Anvendelse ud fra den Grundsætning, at Alt er Bevægelse. Sandsynligvis er han herved ogsaa samtidigt (c. 1630) ad sin egen Vej kommen til Overbevisningen om Sansekvaliteternes Subjektivitet[50]. At Galilei allerede 1623 havde udtalt dette Princip, vidste Hobbes ikke. Først efterat det var gaaet op for ham, synes han at være bleven opmærksom paa Galileis Skrifter, og siden lærte han paa en Rejse til Italien den Mand at kende, om hvem han selv senere (i Dedikationen af De Corpore) sagde, at »han først har aabnet os den første Port til den hele Fysik, nemlig Bevægelsens Natur«. Derved har hans allerede indledede Tankegang faaet en bestemtere Form og en fastere Basis. Galilei skal ogsaa have henledet hans Opmærksomhed paa Muligheden af at behandle Etiken deduktivt i Analogi med Fysiken. Hvis denne Beretning er rigtig, saa har derved Hobbes' hele System fundet sin foreløbige Afslutning for ham. Endnu længe dog kun i hans Sind og Tanke og under den fortrolige Udvexling af Ideer, som fandt Sted indenfor en Kreds af Mænd, som Munken Mersenne, Descartes' og Gassendis Ven, samlede om sig i Paris, og til hvilken ogsaa Hobbes hørte. »Fra det Øjeblik,« siger Hobbes i sin Selvbiografi, »jeg havde meddelt Mersenne mine Ideer, og han igen havde gjort Andre bekendt med dem, regnedes ogsaa jeg blandt

Filosoferne. Hans Celle var bedre end alle Skoler.« Det var ogsaa Mersenne, der senere sendte Descartes' Meditationes omkring til forskellige Tænkere, blandt Andre Gassendi og Hobbes, og derved fremkaldte en af de mærkeligste filosofiske Diskussioner i det 17. Aarhundrede. Hobbes' Kritik af Kartesianismen er et interessant Dokument til Belysning af hans egen Filosofi. Hobbes, hvem den afdøde Lord Cavendish havde sikret økonomisk Uafhængighed, tænkte nu, da han i Aaret 1637 kom tilbage til England efter flere Aars Fraværelse, at sammenarbejde sine Ideer til et treleddet System: Corpus — Homo — Civis, en Lære om Materiens, Menneskets og Samfundets Love, saavidt muligt efter deduktiv Metode paa Grundlag af Bevægelsens almindelige Love. Men denne store Plans Udførelse hindredes for en lang Tid af den engelske Borgerkrigs Udbrud. Hans Temperament gjorde, at han med Ængstelse saa paa den i Lidenskabelighed voxende politiske Strid. Den syntes ham at rokke ved Grundvolden for alt ordnet Samfundsliv. Han frygtede for, at de elementære Drifter skulde røre sig med ubunden og ubetinget Voldsomhed. Hans Verdenserfaring havde lært ham, hvormeget Selvopholdelsestrang og Egoisme kunne virke ikke blot til det Gode, men ogsaa til det Onde, og at der behøves en stærk Myndighed for at holde disse Kræfters Strøm indenfor det rette Leje. Han var ultra-konservativ, netop fordi han i sin Teori var ultraradikal og gik tilbage til de rent elementære Forudsætninger. Men sikkert har ogsaa hans Færden i højadelige Kredse bidraget meget til at bestemme hans politiske Sympatier. Han miskendte derfor Betydningen af den engelske Revolution, skønt hans Motivering af Fordømmelsen var rent naturalistisk og derved diametralt modsat den Motivering, der holdt Stuarternes Tilhængere samlede. For Hobbes var Autoritetsprincipet et afledet Princip; for dem var det et absolut, guddommeligt, overnaturligt Princip: det var den store Modsætning, der kom frem, saasnart Hobbes udarbejdede sin politiske Teori. Og det er Motiveringen, ikke Resultaterne i Hobbes politiske Teori, som har givet den blivende og i en vis Forstand enestaaende Betydning i den nyere Etik og Statslære. I Aaret 1640 udarbejdede han et Skrift, der indeholdt hans

psykologiske og etisk-politiske Teori i dens Grundtræk. Dette Skrift, der cirkulerede i Afskrifter og senere blev udgivet i to Dele: Human Nature og De Corpore politico, er nyligt (1888) udgivet af TØNNIES efter de ældste Haandskrifter og med den oprindelige Titel *Elements of Law.* Det er et af hans friskeste og lærerigste Værker og bør danne Grundlaget ved ethvert Studium af Hobbes. Det er affattet med de urolige Tidsforhold for Øje og som et advarende Ord. Hobbes mente, at han vilde have været udsat for personlig Fare fra Oppositionens Side, dersom Kongen ikke havde opløst Parlamentet. Da Uroligheden tog til, og da det nye Parlament begyndte at gaa strengt frem mod Kongens Mænd, flygtede han (i Slutningen af 1640) over til Frankrig for der i Ro at kunne fortsætte sine Studier. Men de alvorlige Tidsforhold gave ham ikke Ro til at vende sine Tanker bort fra politiske Problemer, og han udarbejdede da den sidste Del af »Elements of Law« til et selvstændigt Skrift *(De cive)*, som 1642 udkom i et lille, 1647 i et større Oplag. Det var bestemt til at være tredie Del af hele Systemet. Fra den tidligere Afhandling adskiller det sig ved langt stærkere at fremhæve Modsætningen mellem Naturtilstanden og Livet i Staten og ved at indskærpe Nødvendigheden af Statsmagtens Enemyndighed i religiøse Sager. Hobbes var en principiel Modstander af alt Hierarki, det protestantiske saavel som det katolske. Dette gjorde hans Ophold i et katolsk Land og i en Kreds af landflygtige klerikale Royalister usikkert. Der kom et formeligt Brud, da han atter havde lagt sine naturfilosofiske Studier til Side for at skrive et politisk Værk. Det var det berømte Skrift »*Leviathan* or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiatical and civil«, som udkom i London 1651. Det var opkaldt efter det mægtige Havuhyre, som omtales i Hjobs Bog, og om hvilket det siges: »Paa Jorden er Ingen hans Lige; han er skabt uden Frygt«. Med denne Vældige sammenligner Hobbes den absolute Statsmagt. Han gennemfører her den af Bodin og Althusius grundlagte Lære om Suveræniteten i dens yderste Konsekvenser — men paa naturalistisk Basis og i antihierarkisk Aand. At det ikke særligt var Kongemagtens, men Statsmagtens Absoluthed, han hævdede,

udlagde man, som om han med dette Skrift anglede efter Cromwells Gunst. Og de biskoppelige Royalister harmedes over den Udtalelse (i et Slutningsafsnit, som blev udeladt i den senere latinske Udgave af 1670), at ligesom Elisabeth havde styrtet det katolske Hierarki, havde Presbyterianerne styrtet de Episkopale for selv at blive styrtede af Independenterne — »og saaledes ere vi førte tilbage til de første Kristnes Uafhængighed (independency)«. Følgen var, at Hobbes mistede sin Stilling som Lærer i Matematik for den unge Kong Karl II og blev forment Adgang til Hoffet. I England vare nu Tilstandene roligere; der var igen en fast og ordnet Statsmagt, en Udøver af Suveræniteten, og Hobbes mente, at det nu var sikrest for ham at vende hjem. Efter en besværlig Rejse ved Vintertid kom han hjem til England i Slutningen af 1651, og han kunde nu nyde godt af den fuldstændige Trykkefrihed til at arbejde i Fred paa sine Værkers Udgivelse, som han aldrig havde tabt af Syne. 1655 udkom *De corpore*, der indbefatter Logiken, Læren om Grundbegreberne (philosophia prima), Læren om Bevægelser og Størrelser og Læren om de fysiske Fænomener. 1658 udkom *De homine*, der for største Delen er en Optik (til Belysning af Synssansens Natur) og iøvrigt kun giver korte Omrids af Sprogets og Følelsernes Psykologi. Denne anden Del af Systemet kan hverken i Indhold eller Form maale sig med den første Del af Elements of Law eller med Begyndelseskapitlerne af Leviathan. Systemets tredie Del var det tidligere udkomne Skrift De cive, og hele Systemet var altsaa nu færdigt. Da kom Restaurationen, som Hobbes hilste med Glæde. Han kom i Gunst hos sin tidligere Elev Karl II, der ofte samtalede med ham. Han levede hos den Cavendishske Familie som en gammel Studiosus, meget optagen af matematisk og teologisk Polemik. Hans Antihierarkisme gjorde man til Ateisme, og en Hobbist gjaldt for det Samme som hvad man senere kaldte en Fritænker. Skønt han tilskrev Statsmagten Eneret til at bestemme, hvad der skulde læres, fortolkede han selv Bibelen i kritisk og rationalistisk Aand. For ham var Kristendommens oprindelige Tro kun den, at Jesus var Messias, ikke nogensomhelst spekulativ Lære. Helvedstraffenes Evighed forkastede han. Han antog ingen ulegemlige Aander.

Men for det Meste henviste han til Troslærdommenes Ubegribelighed og raadede til at optage dem uden at tænke over dem, ligesom man gør bedst i at sluge bitre Piller hele uden at tygge dem. Hobbes bevarede sin fysiske og aandelige Energi i sin høje Alderdom; 87 Aar gammel oversatte han hele Homer i jambisk Versemaal. Han døde 91 Aar gammel (1679).

Hobbes er en skarpsindig og energisk Tænker. Tænkning vil, siger han i Fortalen til De corpore, agtes for den højeste Nydelse, naar man kun én Gang erfarer den Glæde, der voldes ved Mødet mellem vor Aand og det herlige Univers (pulcherrimi mundi cum anima congressus). Han har gjort det bedst gennemtænkte Forsøg i nyere Tid paa at gøre den naturvidenskabelige Erkendelse til Grundlag for al vor Viden om Tilværelsen. Det er det mest dybtgaaende materialistiske System, som er opstillet i nyere Tid. Men desuden indeholder Hobbes' Skrifter, som udmærke sig ved deres kraftige og tydelige Fremstilling, mange interessante Bemærkninger i logisk og psykologisk Henseende. Han kan kaldes Grundlæggeren af den engelske Psykologi, og dermed af den egentligt engelske Skole i Filosofien. Fremfor Alt var det dog hans etiske og politiske Synsmaader, der bleve af indgribende Betydning. Ved sin djærve, skønt ensidige Naturalisme bragte han Folks Tanker paa Gled, til Dels ved at ægge dem. Han brød med Skolastiken paa Aandsvidenskabens Omraade, ligesom Kopernikus havde brudt med den paa Astronomiens, Galilei paa Fysikens og Harvey paa Fysiologiens Omraade. Ved Siden af disse Mænd stiller Hobbes med berettiget Selvfølelse sig selv som Grundlægger af Samfundsvidenskaben: denne er (siger han i Fortalen til De corpore) ikke ældre end hans Bog De cive. Ved sin naturalistiske Begrundelse af Etik og Politik vakte han en Bevægelse, som man træffende har sammenlignet med den, Darwin vakte i det 19. Aarhundrede.

b. Første Forudsætninger.

Videnskab staar for Hobbes i Modsætning dels til Sansning og Hukommelse, dels til Teologien. Den bliver ikke som Sans-

ning og Hukommelse staaende ved de enkelte Fænomener, men søger at erkende dem ud fra deres Aarsager; snart gaar den fra Aarsag til Virkning, snart fra Virkning til Aarsag. Deraf følger, at Videnskab kun kan angaa det, der har en Oprindelse; derved udelukkes Teologien, Læren om den evige Gud, som ikke er bleven til. — Saaledes definerer jeg i det Mindste Videnskab, siger Hobbes. Maaske ønsker Nogen en anden Definition; det maa han om. Definition er en fri og vilkaarlig Sag, en blot Forklaring af, hvad vi mene med et Navn, og Navnenes Brug er vilkaarlig. Videnskaben begynder med Definition af de til Grund liggende Begreber. Man naar til disse Begreber ved Analyse (resolutio) af det for Sansningen Givne (a sensibus ad inventionem principiorum). Selve Principernes, Grundbegrebernes Gyldighed kan ikke være Genstand for Bevisførelse, kun for Definition. De ere i sig selv bekendte — ellers ere de ikke Principer. Da de fastsættes ved den vilkaarlige Navngivning, ere de frembragte af os selv. Det er Kunst eller Konstruktion, ikke Videnskab, som fastsætter Principerne: vi frembringe her selv Sandheden: ratiocinationis prima principia, nempe definitiones, *vera esse facimus nosmet ipsi* per consensionem circa rerum appellationes (De corpore. cap. 25, 1., kfr. cap. 3, 8—9).

Denne skarpe Fremhæven af det rent Vilkaarlige i de første Forudsætningers Opstilling foretager Hobbes først ret i Skriftet De corpore; i Elements of Law fremtræder den ikke saa tydeligt. Den skyldes den stedse mere fremherskende deduktive Metode: naar al sand Videnskab er Deduktion, maa Deduktionens Forudsætninger, der ikke selv kunne deduceres, komme til at staa som rent vilkaarlige. Men det er da ikke til at forstaa, hvad Hobbes mener med, at Principerne maa være »kendte ved sig selv« (per se nota), dersom det skal betyde Mere end, at man er sig bevidst, hvad der menes med de anvendte Ord. Og selve denne umiddelbare Bevidsthed er da en Forudsætning, som egentligt burde opstilles for sig. Det er en Slags Intuition eller, som Hobbes selv et Sted[51]) kalder det, en Reflexion. Desuden erklærer Hobbes jo, at vi komme til Principerne ved Opløsning eller Analyse (resolutio, analysis) af

det Givne; det er da ikke aldeles vilkaarligt, hvilke Principer vi opstille, og der er Mere i Opstillingen end den blotte Navngivning. Ja, Hobbes siger udtrykkeligt, at Analysen er en Slutning fra det Givne til Principerne eller Definitionerne (analysis est ratiocinatio a supposito ad principia, id est, ad definitiones. De corp. cap. 20, 6): altsaa Slutningens første Principer opstilles selv ved Slutning, forsaavidt de opstilles ved Analyse. Det viser sig altsaa, at Forholdet ved Principernes Opstilling er mere indviklet, end den rene Vilkaarlighedsteori antager.

Hobbes har ogsaa paa anden Maade begrænset Vilkaarligheden ved Principernes Opstilling eller ved Navngivningen. Man kan saaledes ikke give en og samme Ting to hinanden modsatte Navne. Om dette Princip erklærer Hobbes (De corp. cap. 2, 8), at det er Principet for al Slutning, altsaa for al Videnskab. Men det er jo dog ikke selv vilkaarligt opstillet; det indskrænker netop Vilkaarligheden: har jeg givet en Ting et Navn, kan jeg ikke dertil føje et *hvilketsomhelst* andet Navn. Det Samme gælder overalt, hvor vi konstruere: kun det første Skridt kan være rent vilkaarligt; de følgende bestemmes ved det første. — Afset fra den Vaklen og Ensidighed, der her viser sig hos Hobbes, er det hans store Fortjeneste saa skarpt at have fremhævet det aktive og konstruktive Element i Erkendelsen. Hverken hos Descartes eller hos Bacon kom dette tilstrækkeligt frem, og det afgørende Punkt, hvor man fra Induktion og Analyse bøjer om til deduktiv Tænkning, fik derfor ikke hos dem tilstrækkelig Belysning. —

Naar vi nu ad Analysens Vej ere komne til de første Principer, gælder det at udlede Fænomenerne af dem. Som almindeligt Princip opstiller Hobbes, at der er en eneste Aarsag til alle de Egenskaber, Fænomenerne frembyde, nemlig *Bevægelse*. Denne Paastand mener han ikke behøver noget Bevis; den vil indrømmes af Enhver, der gennemtænker den uden Fordom (De corp. cap. 6, 5). Til denne Sætning, at al Forandring er Bevægelse, slutter sig en Række af andre Sætninger, som Hobbes lejlighedsvis opstiller uden at undersøge deres nærmere Forhold til hverandre eller til den først opstillede. Saaledes den almindelige Aarsagssætning (der opstilles i Skriftet om Frihed

og Nødvendighed), Inertisætningen, den Sætning, at Bevægelsens Aarsag stedse maa ligge i et berørende Legemes Bevægelse, og Sætningen om Materiens Bestaaen. Et enkelt Sted beviser Hobbes dog den Sætning, at al Forandring er Bevægelse, ved Hjælp af Aarsagssætningen og Inertisætningen, og ogsaa for disse to Sætninger opstiller han lejlighedsvis Beviser, der dog ved nærmere Undersøgelse vise sig at forudsætte netop det, der skulde bevises[52]).

Ud fra den Sætning, at al Forandring er Bevægelse, og de Sætninger, der mere eller mindre nøje hænge sammen med den, vil nu Hobbes ad deduktiv Vej opbygge sit System. Efterat først Logiken har undersøgt Metoden og Philosophia prima de vigtigste Grundbegreber, drøfter Geometrien Bevægelsens matematiske Love, Mekaniken Virkningerne af et Legemes Bevægelse paa et andet Legeme, Fysiken Virkningerne af de Bevægelser, der foregaa i Legemernes Smaadele, Læren om Mennesket og Staten (hvad man nu vilde kalde Aandsvidenskaben) de Bevægelser, der foregaa i Menneskenes Sind og bestemme deres Færd overfor hverandre. Dersom Systemet kunde udvikles rent deduktivt, vilde vi i disse forskellige Fag blot have fremskridende Specialanvendelser af de almindelige Bevægelseslove, ud fra de første selvskabte Forudsætninger gennem Trinrækken Corpus — Homo — Civis. Og dette er aabenbart det Ideal, der staar for Hobbes. Men ligesom vi have set, at Læren om den selvskabende Virksomhed ved Forudsætningernes Fastsættelse efter hans egen Fremstilling er underkastet betydelige Indskrænkninger, saaledes viser det sig ogsaa, at der paa tre Steder i Systemet er et Brud paa den strenge deduktive Sammenhæng, idet Forholdene ere for indviklede til, at en enkelt, fremskridende Metode kan klare dem. Disse tre Punkter ligge ved Overgangen fra Geometri til Mekanik, fra Mekanik til Fysik og fra Fysik til Psykologi.

For det Første vilde Systemet udgøre en streng Enhed, dersom Mekaniken uden videre kunde udledes af den rene Geometri, uden at helt nye Forudsætninger optoges. Men i Mekaniken kommer Aarsagen eller Kraftbegrebet frem, medens Geometrien kun forudsætter Udstrækning og de almindelige

logiske Principer. At Hobbes ikke lægger Vægt paa Forskellen mellem Geometri og Mekanik, hænger sammen med, at han ikke skelner mellem Grund og Aarsag. Dog indrømmer han forsaavidt Forskellen, som han slutter det geometriske Afsnit af De corpore med den Bemærkning: »I dette Afsnit have vi betragtet Bevægelse og Størrelse i sig selv og paa abstrakt Maade. Det næste Afsnit handler om Naturens Fænomener, d. v. s. om de virkelige Legemers Bevægelse og Størrelse«. (De corp. XXIV, 9).

Skønt Hobbes dels lader Videnskaben gaa fra Virkningerne til deres Aarsager, dels fra Aarsagerne til deres Virkninger, er han dog klar over, at kun naar der gaas fra Aarsag til Virkning, har Erkendelsen streng Nødvendighed. Naar vi begynde med et givet Fænomen og betragte det som Virkning, vil Erkendelsen af Aarsagen altid kun kunne være hypotetisk: hvad man kan udfinde, kan kun være den Maade, paa hvilken Fænomenet *kunde* være frembragt; men om det virkeligt *er* frembragt paa denne Maade, kan ikke afgøres rent deduktivt. Naar vi gaa ud fra det Givne og søge dets virkelige Aarsager, frembringe vi ikke selv Principerne, men skulle se at finde de Principer, der af Naturens Ophav ere anvendte ved Frembringelsen. Herved adskiller Fysiken sig fra Geometrien og Mekaniken (De corp. cap. 25, 1. De homine, cap. 10, 5). — Vi maa altsaa ved Overgangen fra Mekanik til Fysik standse vor Deduktion for at undersøge, hvilke Fænomener der ere givne, og danne vore Hypoteser ved Analyse af dem. Spørgsmaalet er, om noget Analogt ikke allerede gælder for Logikens, »den første Filosofis«, Geometriens og Mekanikens Forudsætninger, saa at heller ikke disse ere apodiktiske, men af hypotetisk Karakter. Det synes at fremgaa af, at Analyse er nødvendig for at finde dem[53]).

Det tredie Punkt, hvor den successive Fremskriden i Systemet giver Plads for mere indviklede Forhold, er ved Aandsvidenskabens Begyndelse. Ti, siger Hobbes, Aarsagerne til de sjælelige Bevægelser kunne ikke blot findes deduktivt, altsaa ud fra Mekanikens og Fysikens Læresætninger; Enhver har her ved Selviagttagelsen (per uniuscujusqve proprium animum examinantis experientiam) Adgang til at kende de Principer, paa

hvilke Statslæren bygger: de menneskelige Følelser og Drifter og deres Tendenser. Til Statslæren kan man derfor komme ikke blot ad Deduktionernes lange Række fra Geometri gennem Mekanik og Fysik, men ogsaa direkte, induktivt, ud fra Selviagttagelsens Kendsgerninger, der opstilles som nye Udgangspunkter for Deduktion. (De corp. cap. 6, 7). Det er Erfaringspsykologiens Selvstændighed overfor Videnskaben om den materielle Natur, Hobbes her anerkender. Han havde saa meget des mere Anledning til at gøre opmærksom paa dette Punkt, som han jo selv havde udgivet psykologiske og statsfilosofiske Skrifter (Elements of Law, De cive og Leviathan) forud for det Værk, der i Systemet gaar forud for Aandsvidenskaberne (De corpore). Han burde her være gaaet et Skridt videre. Ti hvad der deduktivt maatte kunne begribes ud fra Fysiken, det kan dog i hvert Tilfælde kun være de fysiologiske Processer, der hænge sammen med de sjælelige Fænomener. Som Bevidsthedsfænomener kunne de sjælelige Fænomener kun kendes ad Selviagttagelsens induktive Vej, og Bruddet paa den deduktive Proces er altsaa større, end Hobbes ser.

De to sidste Punkter hænge iøvrigt ved nærmere Undersøgelse sammen. Ti Grunden, hvorfor vi ved Overgangen fra Mekanik til Fysik maa afbryde Deduktionen, er egentligt den, at de fysiske Fænomener fremtræde for os som Kvaliteter, men disse skyldes som saadanne det sansende Subjekt. Det ved de fysiske Fænomener Givne er altsaa subjektive Fænomener, hvis objektive Aarsag skal søges, hvilken Aarsag nødvendigvis — efter Hobbes' Forudsætninger — maa være Bevægelse. (De corp. cap. 25, 3). Det er altsaa de sjælelige Fænomener, der paa begge Punkter bryde Metodens og Systemets Enhed.

c. *Videnskabens Genstand.*

I Overensstemmelse med sin første Grundsætning, at al Forandring var Bevægelse, erklærer Hobbes, at Videnskabens Genstand er det Legemlige. Ved Legeme (corpus) forstaas Alt, hvad der er uafhængigt af vor Tænkning og udfylder en Del af Rummet. Som uafhængigt af os kaldes det Substans.

Legeme og Substans ere Et og det Samme. En ulegemlig Substans er for Hobbes en Modsigelse. Men Substanser og Legemer opfatte vi ikke umiddelbart, kun ved Slutning. Det er kun Egenskaberne (Accidenserne), vi iagttage; om Substansen som saadan have vi egentligt ingen Forestilling, skønt vi slutte os til, at der er Noget, som ligger til Grund for Egenskaberne. Legemets væsentlige Egenskaber ere Udstrækning og Bevægelse. Alle andre Egenskaber ere kun subjektive Fænomener i den sansende Bevidsthed. Ogsaa Rum og Tid ere efter Hobbes subjektive, idet han da ved Rum og Tid forstaar saadanne Forestillinger, som Legemernes Udstrækning og Bevægelse fremkalde hos os, og som vi kunne beholde, selv om alle Legemer forsvinde.

Man kunde udlægge dette saaledes, at Hobbes fraskriver sig Erkendelse af Tingenes Væsen og kun holder sig til deres Egenskaber, forsaavidt disse kunne opfattes ved Sansningens Hjælp. Og Hobbes har endog en meget levende Forstaaelse af, at selve det, at Noget kan fremtræde for os og opfattes af os, for Filosofen er den mærkeligste af alle Kendsgerninger. »Af alle Fænomener er selve det, at Noget fremtræder for os som Fænomen (id ipsum τὸ φαίνεσθαι) det aller vidunderligste, saa at naar Fænomenerne ere Principer for Erkendelsen af alt Andet, er Sansningen Principet for Erkendelsen af selve Principerne, og al Videnskab afledes af den, medens dens egne Aarsager kun kunne findes ved at begynde med den«. (De corp. cap. 25, 1). Her er den sansende Bevidsthed sat som første Udgangspunkt for al Erkendelse. Det er en Udtalelse, der minder om Descartes' »Cogito, ergo sum«, og som kunde synes at stride mod den Antagelse, at Hobbes' System er materialistisk. Det er ogsaa kun, forsaavidt Hobbes gaar strengt deduktivt frem fra sine oprindelige Postulater eller Definitioner, at han kan kaldes Materialist. Hans Materialisme falder bort, hver Gang den strenge deduktive Fremgangsmaade, der vil udlede Alt af den ene Sætning, at Forandring er Bevægelse, brydes. At Hobbes vil en saadan Udledning, er sikkert, skønt det ogsaa er sikkert, at han ikke kan naa den, og at han ser, at han ikke kan naa den. Om man vil kalde ham Materialist

eller ikke, bliver derfor let en Strid om Ord. EDV. LARSEN opfatter (i sin Monografi om Hobbes, København 1891. Pag. 186) Sagen saaledes, at Hobbes kun er Materialist i sin Metodelære, fordi vor Erkendelse efter hans Mening kun kunde gøre Rede for Bevægelse, men at han ikke vil give en materialistisk Metafysik. Herved lægges der, tror jeg, en Distinktion mellem Metode og System ind hos Hobbes, som han ikke kender. Han er for meget Dogmatiker til at skelne saaledes. Han stoler paa, at Tingene ere saaledes, som de efter vore Definitioner maa være. Han er Materialist i samme Forstand som Descartes er Spiritualist. Begge hilde sig i Modsigelser ved deres Antagelser; men disse Modsigelser have de ikke været sig bevidste.

Vi se derfor ogsaa Hobbes, lige efter at han med stort Eftertryk har fremhævet, hvilket Problem der ligger i selve den Kendsgerning, at Noget bliver Kendsgerning for os, med stor Sindsro gaa over til at spørge, hvorfra da Sansningen, Principet for al Erkendelse, kommer, og besvare dette Spørgsmaal i Konsekvens af sin første Grundsætning: da al Forandring er Bevægelse, maa ogsaa Sansningen, som skyldes en Forandring, være Bevægelse. Sansningen, siger han, er *ikke Andet end* en Bevægelse i det sansende Legemes Smaadele. (De corp. cap. 25, 2, kfr. Leviathan, cap. 6). Og hvad han her siger om Sansningen, siger han i Indvendingerne mod Descartes om Bevidstheden i det Hele (mens *nihil aliud erit* præterqvam motus in partibus qvibusdam corporis organici). Saaledes hører for Hobbes Sjælelæren egentligt fuldstændigt ind under Bevægelseslæren. Og selv om han skelner mellem selve Bevægelsen og dens Tilsyneladelse (apparition) for os, som naar han indskærper Sansekvaliteternes Subjektivitet, hævder han dog, at *det, der virkeligt existerer*, naar vi have Fornemmelser eller Følelser, kun er Bevægelse. Lystfølelse er f. Ex. ikke Andet end en vis Bevægelse i Hjertet (pleasure is nothing *really* but motion about the heart, Elements of Law, VII. 1). Tilsyneladelsen, Opfattelsen, Følelsen, Bevidstheden bliver for Hobbes, hvor han taler strengt deduktivt, kun et Skin (nothing really, El. of Law, I. 2, 5). — Men et Skin, maa vi føje til, der afgiver et stort

Problem: ti Bevægelse kan i Følge Hobbes kun frembringe Bevægelse, og det staar da som et uforklarligt Under, at der paa visse Punkter foruden Bevægelsen bliver det Skin, den »Apparition« til, som vi kalde Bevidsthed. Det er Hobbes' store Betydning, at han saa klart har godtgjort den materialistiske Hypoteses Begrænsning. Hans energiske deduktive Tænkning har herført ham til det afgørende Punkt. Intet senere materialistisk Forsøg er gennemført med den Klarhed og Uhildethed som hans. Han har derved givet et Bidrag af blivende Værdi til Opklaring af de sjælelige Fænomeners Plads i Tilværelsen. Det Helstøbte fører altid sin Løn med sig. —

Hvad Hobbes' specielle Naturlære angaar, skal kun bemærkes, at han ligesaa lidt som Descartes antager et tomt Rum, men tænker sig de mindste faste Smaadele bevæge sig i et Æterfluidum. Bevægelsen forsvinder ligesaa lidt for ham, som for Gassendi, ved Overgangen til Hvile. Han tænker sig Rum og Tid sammensatte af smaa Dele, hver for sig mindre end nogen Del, Erfaringen kan vise os (minus qvam datur); selv i saadanne forsvindende smaa Rums- og Tidsdele er der en Bevægelse, men kun som Bevægelsestendens (conatus, endeavour). Og denne Bevægelsestendens forsvinder ikke, fordi en lige stor modsat Bevægelsestendens holder den Stangen; den bliver da til Spænding (nixus). Ved Hjælp af disse (De corpore, 15, 2; 22, 1) opstillede Begreber bliver det Hobbes, der her (ligesom Gassendi ved sine tilsvarende Ideer) staar under Indflydelse af Galilei, muligt at hævde Bevægelsens Kontinuitet paa fuldkomnere Maade end Descartes. Og han har (som det ses af en Afhandling, der først blev trykt i Tillægget til Tønnies' Udgave af Elements of Law) anvendt disse Tanker i en Polemik mod Descartes (El. of Law p. 215).

d. Erkendelsens Grænser. Tro og Viden.

Enhver Forestilling, vi kunne danne os, er efter Hobbes endelig og begrænset. En Viden om det Uendelige er derfor udelukket. Naar man hører Ordene »evig og uendelig«, maa man være belavet paa at høre Absurditeter. »Uendeligt« kan kun

bruges i negativ Betydning, om det, for hvilket vi ingen Grænser kunne sætte. Dette Ord betyder ikke Noget i Tingen selv, men en Mangel paa Evne (impotentia) i vor Aand. Vi udtrykke ved det vor egen Begrænsning, ikke en positiv Egenskab ved noget Væsen. — For Descartes var omvendt det Uendelige det positive Begreb: det Endelige fremkom ved Begrænsning af det Uendelige. Det er to forskellige Livsanskuelser, der udtrykke sig i denne Modsætning.

Ligesaa lidt, som der kan gives en Viden om det Uendelige, ligesaa lidt kan der gives en Viden om Verden som Helhed. Kun faa Spørgsmaal kunne opkastes om Verdensheiheden — og ingen af dem kan der gives Svar paa. Videnskaben kan ikke sige Noget om Verdens Størrelse, Varighed eller Oprindelse, end ikke, om den i det Hele taget har en Oprindelse. Kundskaben om de første Ting, Visdommens Førstegrøde (primitiæ sapientiæ) er forbeholdt Teologerne, ligesom i Israel Høstens Førstegrøde ofredes til Præsterne. Saaledes udtrykker Hobbes sig i De corpore (cap. 26, 1). Han udvikler her fremdeles, at vi ikke kunne afslutte Aarsagsrækken saaledes, at vi bestemt kunne vide, at den ikke skulde kunne fortsættes længere tilbage. Selv om vi antoge en første Aarsag, kan denne ikke være et Ubevæget, ti Intet kan sættes i Bevægelse af Noget, der ikke selv er i Bevægelse; det, vi stanse ved, maa da være et evigt Bevæget. Men der er i sig selv aldeles ingen Modsigelse ved at antage, at Verden ingen Begyndelse har. Derfor, siger Hobbes, kan jeg ikke rose dem, der gøre sig til af, at de med naturlige Grunde have bevist, at Verden har en Oprindelse. — I en mærkelig Modsætning hertil staar den Maade, hvorpaa Hobbes udtaler sig i sine statsfilosofiske Skrifter, (El. of Law I, 11, 2; De cive, cap. 14—16: Leviathan, cap. 11—12). Han anerkender her vel Guds Ubegribelighed, men han finder ingen Vanskelighed ved at slutte tilbage fra Verden til Gud: ved stadigt at gaa tilbage, maa vi nødvendigvis komme til en evig Aarsag, der ikke igen har nogen Aarsag! Dog er det ikke blot teoretiske, men især praktiske Grunde, der føre til den naturlige Religion, idet Mennesket paa Grund af sin Svaghed og Afhængighed yder Gud Lydighed. — Denne Modsætning er

saa meget des mere paafaldende, som den ikke kan forklares ved, at de statsfilosofiske Skrifter ere ældre end De corpore. Ti i Indvendingerne mod Descartes, der omtrent forfattedes samtidigt med De cive, hævdes det udtrykkeligt, at Verdens Skabelse ikke kan bevises. Sagen kan neppe forklares paa anden Maade end ved, at Hobbes i sine statsfilosofiske Skrifter af praktiske Motiver har tillagt Fornuftgrundene større Beviskraft, end han strengt taget kunde. — Men stedse hævder han, at vi ingen Forestilling kunne danne os om Gud. Det gaar os her som den Blinde, der varmer sig ved Baalet: om Varmens Aarsag kan han ingen Forestilling danne sig. Vi tør ikke overføre vore Egenskaber og Tilstande paa Gud — hverken Smerte eller Trang eller Forstand eller Villie; ti de forudsætte alle et begrænset Væsen for at have nogen Betydning. Kun negative, superlative og ubestemte Udtryk ere tilladelige, og de bruges da til at udtrykke vor Lydighed og Beundring, ikke hvad Gud i sig selv er. Ogsaa Ordet ulegemlig er, anvendt paa Gud, kun et Æresprædikat. Ti da Alt, hvad der er, er Legeme, maa Gud ogsaa være det, hvilket ogsaa stemmer med de gamle Kirkelæreres Meninger. — Den naturlige Religion er ikke tilstrækkelig, ti Fornuften er ufuldkommen, og Affekterne ere stærke. En Aabenbaring er da nødvendig. Men Omtalen af den hører hjemme i Statslæren. Ti da den gaar ud over menneskelig Fatteevne, kan den kun grunde sig paa Autoritet, og Autoritet kan en Privatmand kun faa ved at gøre Mirakler; da nu Miraklernes Tid er forbi, bør Staten afgøre alle religiøse Spørgsmaal. Religion er ikke Filosofi, men en Lov; den kræver ikke Diskussion, men Lydighed.

e. *Psykologi.*

Hobbes aabner Rækken af de fremragende Forskere paa Psykologiens Omraade, som ere den engelske Filosofis Stolthed. Med sit sædvanlige kraftige Greb og sit Blik for de store, elementære Linier har han givet værdifulde Bidrag til Forstaaelsen af Sjælelivet. Det var egentligt Bestræbelsen for at faa et Erfaringsgrundlag for Etik og Statslære, der førte ham ind paa

Psykologi; men denne vinder i hans Fremstilling selvstændig Interesse. — Vi fremdrage først Hobbes' fysiologiske Teori, forsaavidt den angaar Opfattelsen af Bevidsthedslivet. — Hvad der gaar for sig i den ydre Verden, er, som vi have set, kun Bevægelse. Naar denne Bevægelse forplanter sig ind gennem Sanseorganer og Nerver til Hjernen og fra denne til Hjertet, mødes den her af en vis Modstand og Tilbagevirken, idet de indre Organer selv stadigt ere i en vis Bevægelse. Det er paa Grund af denne Tilbagevirken, der er som en Stræben udad, at vi henlægge Sansefornemmelsens Genstand udenfor os. Hvorledes Forholdet nærmere er mellem disse indre Processer (Aktion og Reaktion) og Sansefornemmelsen, gaar Hobbes, som vi allerede have set, ikke ind paa. — Som det ses, staar Hobbes den antike og skolastiske Fysiologi noget nærmere end Descartes, idet han (dog først i De corpore, cap. 25, 4, ikke i Elements of Law, I, 2, 8) betragter Hjertet som Sansefornemmelsens Tilblivelsessted. Denne Antagelse er vist fremkaldt ved de til Sansefornemmelsen knyttede Følelsesvirkninger, ved hvilke Hjertet spiller en væsentlig Rolle. I Hjertet er Livets Udspring, og efter den Maade, paa hvilken Indtrykket udefra ændrer Livsbevægelsen, der er Et med Blodets Bevægelse, nemlig enten letter eller vanskeliggør den, opstaar henholdsvis Lyst eller Ulyst. Derved fremkaldes igen en uvilkaarlig Stræben efter at fastholde den Bevægelse, der fører Lyst med sig, eller at hæmme den Bevægelse, der fører Ulyst med sig. Allerede i Fosterets Bevægelser kundgør sig denne oprindelige Trang (conatus primus).

Hvad der virkeligt foregaar i Verden, er, som vi have set, efter Hobbes kun Bevægelse — Bevægelse udenfor os og i os. Sansekvaliteternes Subjektivitet er derfor hos Hobbes en Konsekvens af hans Bevægelsesmetafysik. Men ikke blot ad deduktiv, men ogsaa ad induktiv Vej søger han at godtgøre Kvaliteternes Subjektivitet. Han henviser til, at vi se Billeder af Tingene paa Steder, hvor de faktisk ikke ere, som ved Spejling, i Drømme og ved Sanseillusioner, — at forskellige Personer kunne opfatte Tingenes Egenskaber forskelligt, — at vi under Tiden se Tingene dobbelt, — at der ved Slag paa Øjet eller

Tryk paa Synsnerven opstaar Lys, som dog faktisk ikke er et ydre Lys. Deraf slutter han, at vore Sansefornemmelsers Indhold altid kun er »Tilsyneladelse« af Bevægelser i Hjerne og Nerver, intet Virkeligt.

Sansning opstaar, naar der fra Organismens Indre reageres mod Indtrykket (a reactione cordis versus exteriora). Men, siger Hobbes, man kan ikke vende Sætningen om og lære, at Alt, hvad der reagerer, sanser. Saa vilde alle Legemer kunne sanse! Selv om der stedse ved en saadan Reaktion opstod et Sanseglimt (phantasma), vilde det strax forsvinde, naar der ikke var Evne til *at fastholde det og genkalde det*, og det vilde ikke være egentlig Sansning (sensio). Til egentlig Sansning hører en Dom om Genstandene, bygget paa Sammenlignen af Sanseindtrykkene. (Nam per sensionem vulgo intelligimus aliqvam de objectis per phantasmata judicationem, phantasmata scilicet comparando et distingvendo, De corp. XXV, 5). Sansningen forudsætter altsaa Erindring og Sammenligning. De enkelte Fornemmelser maa kunne skelnes fra hverandre. Det er derfor en nødvendig Betingelse for Sansning, at Sanseindtrykkene *variere*. Ved aldeles ensformig Paavirkning falder al Fornemmelse bort. Ligesaa lidt som jeg har nogen Fornemmelse af Knoklerne i mine Arme, skønt de ere omgivne af meget sensible Hinder, ligesaa lidt vilde et Menneske kunne have Fornemmelse, naar han ubevægeligt stirrede paa en og samme uforanderlige Ting. At fornemme det Samme bestandigt og slet ikke at fornemme, det kommer ud paa Et. — Dette var, som vi have set, det Punkt, hvormed Hobbes' hele Filosoferen begyndte: at der uden Forandring ingen Sansning vilde være. Gennem den Sætning, at al Forandring er Bevægelse, kom han saa over i sin Bevægelsesfilosofi, fra hvilken han (hvad han ganske vist ikke selv mærker) har Vanskelighed ved at komme tilbage til Sansningen. Intet Under, at han saa stærkt betoner, at selve det, at Noget opfattes af os (eller kan være Fænomen for os), er det Mærkeligste af alle Fænomener; om det drejer hele hans Filosofi sig, idet den dels konstruerer Aarsagerne til Sansningen, dels Virkningerne af Sansningen. —

Ligesom flere forskellige Sanseindtryk fordunkle hverandre,

saaledes ville Erindringsbillederne, der ikke ere Andet end Sansefornemmelser, der ere svækkede ved Genstandens Fjernelse, yderligere svækkes ved de nye Sanseindtryk, som komme. I Drømme, hvor saadanne nye Indtryk ikke komme, træde Erindringsbillederne frem som Udtryk for noget Nærværende, ofte tillige med Træk og Egenskaber, som ere hentede fra andre Forestillinger. — Erindringsbillederne opstaa efter visse Love. De følge samme Orden som de oprindelige Sanseopfattelser. Bevægelserne i Hjernen forbindes saaledes, at naar den første gentages, følge de andre efter paa Grund af Kohæsion, ligesom Vand paa et glat Bord drages efter Fingeren, der leder en Del af det i en vis Retning. Saaledes kan Forestillingen om Apostelen Andreas bringe os til at tænke paa Apostelen Peter, dennes Navn kan bringe os til at tænke paa en Sten o. s. v. Det er den Lov, man nu kalder Berøringsloven. Men Hobbes lægger ogsaa stor Vægt paa, hvad man kunde kalde Interessens Lov. Forestillingernes Løb reguleres ikke blot ved Sammenhængen mellem de oprindelige Sansefornemmelser, men ogsaa ved Indflydelsen af Følelse og Drift. Der kommer en vis Orden og Sammenhæng i vore Forestillinger derved, at vi stedse have et Formaal, vi søge at naa, og som faar os til at søge efter Midler til at naa det. Det er det stadige Henblik til vore Formaal (freqvens ad finem respectio), som bringer System i vore Tanker. I Drømme mangler (foruden de ydre Indtryk) denne Bevidsthed om Formaalet, og derved forstaas bedre Drømmeforestillingernes Lunefuldhed. — Ved Sprogets Opstaaen er for Hobbes den uvilkaarlige Association mellem en Genstand, der sætter Følelsen i Bevægelse, og et lydeligt Udbrud eller en Handling, i hvilken Følelsen faar Luft, ikke en tilstrækkelig Forklaring. Sproget opstaar, som allerede omtalt, efter Hobbes ved vilkaarlig Navngivning. Mennesket sætter et Mærke for at kunne kende en Ting igen, som naar Søfarende sætte et Mærke paa en Klippe, de komme forbi, for at kunne kende Stedet igen. Sproget er Mærke (nota) for den Enkelte, før det er Meddelelsestegn (signum) for ham overfor Andre. Og først naar saaledes Meddelelsestegn ere indførte, bliver et Samfund muligt. — Der laa i Hobbes' egen Associationslære Betingelser for en

naturligere og rigtigere Sprogpsykologi end denne Teori, der tilskriver bevidst Ræsonnement og Vilkaarlighed for Meget. — Den vilkaarlige Navngivning spiller, som vi have set, en stor Rolle i hans Erkendelsesteori. Den gør Konstruktion af de første Grundsætninger eller Definitioner mulig. Og naar saadan Konstruktion først er sket, foregaar efter Hobbes al Tænkning som en Addition eller Subtraktion af Navne. Han søger at gøre al Tænkning til en Slags Navnealgebra. Ved en Dom f. Ex. udtrykkes, at et Navn betegner den samme Ting som et andet Navn. Da Hobbes ikke har set Lighedsforholdets Betydning ved Forestillingernes uvilkaarlige Association, stanser han konsekvent ved denne helt udvortes Opfattelse af Tænkningen, der tillige passer saa godt til hans deduktive Tendens. —

Lyst og Ulyst ere, som vi have set, nøje knyttede til Livsprocessens Lettelse eller Hæmning. Selvopholdelsestrangen er den fundamentale Trang i Mennesket. Lyst og Ulyst opstaa ved dens øjeblikkelige Tilfredsstillelse. Naar der er gjort Erfaringer og er Evne til at danne sig Forestillinger om det Fremtidige, opstaa de mere sammensatte Følelser. Disse kunne efter Hobbes føres tilbage til Magt- eller Afmagtsfølelse. Naar jeg føler Lyst ved Noget, der i Fremtiden kan volde Lyst, forudsætter det, at jeg har Magt til at skaffe mig det. Denne Magt kan være min egen aandelige eller legemlige Kraft, eller mine Venners, paa hvis Bistand jeg stoler, eller en Autoritet, af hvem jeg føler mig beskærmet; maaske endog Gud den Almægtige ene raader over den Magt, der gør, at jeg kan føle Lyst ved Forestillingen om det Fremtidige. Ulystfølelse opstaar derimod ved Forestillingen om Afmagt til at skaffe fremtidige Goder eller afværge fremtidige Onder. Alle Mennesker have en stadig og rastløs Higen efter Magt, som kun Døden gør Ende paa. Det er ikke altid, at man venter sig større Glæde end den, man besidder; men man vil bestandigt bedre sikre sig det, man har. De specielle Følelser opstaa under Kampen eller Kapløbet mellem Menneskene. Der opstaar Hoveren hos dem, der komme før Andre, Ydmyghed hos dem, der blive tilbage, Haab, naar man er i Aande, Fortvivlelse, naar man er træt, Vrede overfor en pludselig Hindring, Stolthedsfølelse, naar

en stærk Hindring gennembrydes, Graad, naar man pludseligt falder, Latter, naar man pludseligt ser Andre falde, Medlidenhed, naar vi se En, vi ønske vel, blive tilbage, Harme, naar vi se En, vi ønske ilde, vinde frem, Kærlighed, naar vi hjælpe en Anden under Løbet, Lykkefølelse, naar vi stadigt naa foran vore Formænd, Ulykkefølelse, naar vi stadigt blive tilbage, — og først med Døden ender Løbet! Saalænge vi leve, sætte vi os Formaal og føle Higen. Al Lystfølelse er knyttet til en Higen mod et Maal. Tænke vi os et højeste Maal, og at det er naat, saa vil ikke blot al Higen, men ogsaa al Følelse falde bort. Uhindret Fremgang til stedse fjernere Maal vilde være det største af alle Goder. Selve Nydelsen af, hvad der er naat, er en Higen: den Nydendes Sjæl bevæger sig gennem Delene af det, der nydes. Ti Livet er Bevægelse, og kan denne ikke skride lige fremad, bliver den til Kredsbevægelse.

I sin nærmere Forklaring af Medlidenheden og Kærligheden fører Hobbes disse Følelser tilbage til Selvopholdelsestrang og Magtfølelse. Medlidenhed opstaar ved, at vi ved at se Andres Ulykke komme til at tænke paa en mulig Ulykke for os selv; Kærlighed bestaar i den Følelse af sin egen Magt, man har ved at kunne hjælpe Andre. Ogsaa Glæden ved Erkendelse er en Art af Magtfølelse, ligesaavel som Glæden ved Rigdom og Rang; kun giver Videnskab meget ringe Magt, da saa Faa forstaa den. Dog antager Hobbes ogsaa en umiddelbar Erkendelsesglæde, hvad der er en Inkonsekvens. — Grusomhed, forklarer han, er Foragt for fremmed Smerte og Sorg; den udspringer af Forvisningen om selv at være i Sikkerhed; derimod antager Hobbes det for umuligt, at Nogen, uden at Noget opnaas for ham derved, direkte glæder sig over Andres Lidelse. Hobbes' Forklaring af alle Følelser ud fra Selvopholdelsestrangen bliver i det Enkelte kunstig og ensidig. Men han har dog stedse fast og naturlig Grund under Fødderne ved at betragte Følelserne i deres Optræden og Motivering under Kampen for at bestaa og vinde frem. Der er ikke det Raffinement hos ham som hos hans Samtidige LA ROCHEFOUCAULD, der i sine »Maximer«, i hvilke han nedlagde sine »Erfaringer« fra Fronden og fra Salonlivet, stedse opererer med det Fif at lægge en bevidst

Bagtanke ind i enhver Følelse. Hobbes har langt mere Sans for det Uvilkaarlige. Han vilde neppe have kunnet nedskrive en Paastand som den, La Rochefoucauld har fremført, at man kun græder, enten for at faa Ord for Inderlighed, eller for at blive beklaget, eller for at undgaa Skammen ved ikke at græde! —

Hvad Villiens Psykologi angaar, findes hos Hobbes gode Bemærkninger om Forholdet mellem Drift, Overvejelse og Villen, rettede mod den skolastiske Psykologi, der gør »Villien« til en særegen, abstrakt Evne, uden Sammenhæng med de mere elementære Ytringer af Aktivitet. Desuden har Hobbes givet et glimrende Indlæg til Forsvar for Determinismen i det lille Skrift »Om Frihed og Nødvendighed«, der fremkaldtes ved en Diskussion med en engelsk Biskop. Biskoppen mente, at hvis Villien ikke var aarsagsfri, vilde Lovene være uretfærdige, naar de forbyde Handlinger; Overvejelse vilde være unyttig, Paamindelse, Ros, Dadel og Straf forgæves, og Bøger, Vaaben, Instrumenter og Lægemidler uden Gavn! Hobbes svarede: Loven virker afskrækkende, altsaa motiverende; Straffen skal ikke plage Forbryderen for, hvad der ikke kan blive anderledes, men gøre ham bedre og afskrække Andre; uden Overvejelse bliver Handlingen ofte slet, bliver ikke, hvad den ellers kan blive, og af samme Grund kunne Instrumenter og Lægemidler o. s. v. ofte ikke undværes; Ros og Dadel betinges ved Handlingens Godhed eller Fordærvelighed og have Intet med Nødvendighed eller Ikke-Nødvendighed at gøre.

f. Etik og Statslære.

Med samme Energi, med hvilken Hobbes grunder hele sin Opfattelse af Tilværelsen paa den mekaniske Bevægelses Love, grunder han hele sin Opfattelse af det etiske og det sociale Liv paa Selvopholdelsestrangen. Spørges der om Forholdet mellem Hobbes' Etik og Statslære paa den ene Side, og hans øvrige System paa den anden Side, saa har Hobbes allerede indrømmet, at man kan komme til Etik og Statslære ad to Veje, dels gennem Deduktioner ud fra Læren om Lege-

merne, dels gennem umiddelbar psykologisk Erfaring. Men den deduktive Vej har han slet ikke forsøgt, hvilket hænger sammen med, at hans etisk-politiske Skrifter forfattedes før hans naturfilosofiske. Han gør intet Forsøg paa at udlede Selvopholdelsestrangen af Mekaniken; han ser ikke Selvhævdelse som almindelig Tendens hos alt Existerende, saaledes som før ham Telesio og Bruno og senere Spinoza. Han lader sig nøje med at konstatere den som Faktum. Derimod er der endnu en tredie Vej, ad hvilken Etik og Statslære efter Hobbes kunde indledes: ved vilkaarlig Definition, vilkaarlig Fastsættelse af de første Priuciper. I Etik og Statslære have vi jo med vort eget Liv at gøre; dets Vurdering og Ordning beror paa vor Villie. Derfor kunne efter Hobbes Etik og Statslære være konstruktive Videnskaber ligesom Geometri og Mekanik. Alle moralske og politiske Love forudsætte nemlig en Kontrakt mellem Menneskene om at føre et Samfundsliv paa visse Betingelser. Af denne Kontrakt kunne de enkelte moralske og politiske Regler deduceres. Ligesom ved de almindelige videnskabelige Forudsætninger spille dog ogsaa her Hensyn til Erfaringen en væsentlig Rolle ved Principernes Opstilling; denne er ikke umotiveret. Tvertimod, det er ikke den mindst interessante Del af Hobbes' etisk-politiske Teori, der gaar ud paa at vise, hvorledes Menneskene komme til at konstruere sig et Samfundsliv.

Det er Erfaring om bitter Nød og Fare, der fører dem dertil. Det er urigtigt at antage (med Aristoteles og Grotius), at Mennesket har en oprindelig Trang og Evne til Samfundsliv. Tvertimod. Idet hver Enkelts Trang og Magtfølelse fører ham til at bemægtige sig saa Meget som muligt af, hvad Naturen byder, kommer han til at støde sammen med de Andre, der have lignende Trang og Magtfølelse. Frygten vil maaske endog føre dem til at søge at komme hverandre i Forkøbet med at øve Vold for ikke selv at blive overraskede. At det forholder sig saaledes, vise Efterretningerne om vore barbariske Forfædre og om de Vilde; og det ses af de Sikkerhedsforanstaltninger, vi Alle træffe, og af Staternes indbyrdes Forhold. Naturtilstanden, d. v. s. Menneskets Tilstand, som den er, afset fra Statslivet, er en *Krig af Alle mod Alle* (bellum omnium contra

omnes). Her gælder ingen anden Regel end den Enkeltes Trang og Magt. Hvor Magten er ringe, træder Listen i Stedet. — Dette vil ikke sige, at alle Mennesker ere onde af Naturen. Det er ikke selve Menneskenaturen, der er ond; men der kan udspringe fordærvelige Handlinger af den. Og selv om der fandtes færre onde Mennesker end gode, maatte disse dog træffe Sikkerhedsanstalter overfor hine.

Der vilde ingen Udgang være af denne uhyggelige Tilstand, dersom Fornuften ikke ligesaa vel som Lidenskaben havde sin Rod i den menneskelige Natur. Den rette Fornuft leder Menneskene til at søge bedre Midler for deres Opholdelse, end de have, saa længe de fægte hver for sig. De opdage, at Ondet er fælles, og at der er fælles Midler at anvende imod det. Derved bliver *den første og mest fundamentale moralske Naturlov* til: Freden bør søges, og hvis den ikke kan opnaas, bør der søges Bistand til Krigen! Men Betingelsen herfor er, at den Enkelte opgiver den ubetingede Ret, som han har i Naturtilstanden. Det er Selvopholdelsestrangen, der dikterer denne Opgivelse. Deraf følger fremdeles: Ordholdenhed, Taknemmelighed, Tjenstvillighed, Overbærenhed og Billighed bør øves, men Hovmod og Overgreb undgaas; hvad der ikke kan deles, bør bruges i Fællesskab; indbyrdes Strid bør bilægges ved Voldgift; hver Enkelt bør bevare sine aandelige Evner usvækkede (ti ellers kan den rette Fornuft og dens Bud ikke komme til at raade). Alle disse Konsekvenser kunne sammenfattes i det gamle Ord: Gør ikke mod Andre, hvad du ikke vil, skal gøres mod dig selv. — Dersom Nogen mener, at disse Fornuftbud ikke ville kunne have Magt overfor Lidenskaberne, indrømmer Hobbes, at Frygt og Haab, Vrede og Ærgerrighed, Havesyge og Forfængelighed ganske vist kunne forhindre Anerkendelsen af dem; men — tilføjer han — der er dog Ingen, der ikke undertiden har Ro i Sindet (sedatus animus), og da vil han anerkende dem i deres nødvendige Sammenhæng med Selvopholdelsestrangen. Alle Pligter og Dyder følge af den ene Sætning, at der skal skaffes Fred; de ere Midler til Fred. Derfor er den naturlige Morallov ogsaa Guddommens Villie: Fornuften er indplantet af Gud, og Kristus, Apostlene og Pro-

feterne forkynde de samme Bud, der kunne udledes af den rette Fornuft.

Det er ikke umuligt, at Hobbes ved denne Tankegang er paavirket af Herbert af Cherbury, der jo saa den naturlige Lovs Betydning i, at den hindrede gensidig Ødelæggelse, og i den rette Opstilling af de »fælles Forestillinger« saa et Middel til Fred. Det vides fra Hobbes' Biografi (Vitæ Hobbianæ Auctarium), at Hobbes har staaet Lord Herbert personligt nær. —

Naar Hobbes appellerer til den rette Fornuft, er han sig fuldt bevidst, at han ikke med Platon og Skolastikerne antager en særegen mystisk Evne, der skulde kunne afgive en fælles Maalestok ved alle Afgørelser af, hvad der er godt og ondt. Han afviser udtrykkeligt (Elements of Law, II, 10, 8), at der skulde gives en saadan fuldt færdig recta ratio i Verden: Right reason is not existent. Hvad der staar fast, er kun det Maal, alle levende Væsener stræbe efter, og naar Fornuften vaagner til Klarhed, vil den ogsaa finde de nødvendige Midler til at naa dette Maal. Hobbes giver Fornuften Basis og Indhold i Selvopholdelsen og dens Midler, og er fuldt klar over, at Fornuften kun virker, naar Sindet er roligt (De cive III, 26: sedato animo). Han lægger ved Konstruktionen af Etikens og Statslærens Forudsætninger en saadan rolig Sindstilstand til Grund. Og det er Erfaring, der har lært ham, at kun ved Foreningen af Selvopholdelsestrangen med den Sindsro, der gør Overvejelse mulig, kan der blive Tale om etiske Love for de menneskelige Handlinger. En Idealisation af det Givne er altsaa nødvendig, ti baade lidenskabelig Ophidselse, Kortsynethed og Inkonsekvens maa holdes borte, hvis Fornuften skal være »ret«. De ideale og konsekvente Fordringer, Freden udkræver, maa tillige holdes oppe af en stadig Villie. Det gælder ikke blot om i det Ydre at overholde Buddene, men om inderlig Tilslutning til dem for deres egen Skyld. Den naturlige Morallov forpligter den Enkelte for hans egen Samvittigheds Domstol (in foro conscientiæ). — Hobbes har unegteligt ikke lagt Mærke til, i hvor høj Grad han her idealiserer. Hvis Selvopholdelsestrangen i dens elementære Form stadigt skal være det eneste Motiv, bliver en saadan Samvittighed, som Hobbes her tænker sig, en

Følelse eller Villie, der holder Fredens nødvendige Betingelser fast for deres *egen* Skyld, ikke mulig. Det gaar ham her, som naar han antager en Videbegærlighed som umiddelbar Lystfølelse; heller ikke den kan direkte udledes af Selvopholdelsestrangen. Hobbes mangler Ideen om Motivforskydning, hvorved det, der først staar som Middel, kan gaa over til at blive Formaal. En saadan Metamorfose er meget vel tænkelig paa Basis af Selvopholdelsestrangen: det kunde jo være, at man benyttede Midlerne bedst, naar man ikke benyttede dem *som* Midler!

Det nytter nu lidet, at den Enkelte anerkender den naturlige Lov for sin Samvittigheds Domstol. Der maa tilvejebringes en Myndighed, for hvilken Alle bøje sig. Den Enkelte maa overgive sin naturlige Ret til en saadan Myndighed under Forudsætning af, at alle Andre ogsaa overgive deres til samme Myndighed, og denne Myndighed, Statsmagten, koncentrerer da i sig al den Ret, der i Naturtilstanden var fordelt hos de Mange. Denne Kontrakt, hvorved Statslivet afløser Naturtilstanden, indeholder paa én Gang en Overenskomst mellem de Enkelte indbyrdes og en fælles Underkastelse under en Myndighed (hvad enten nu denne er en enkelt Person eller en Forsamling af flere Personer). Herved adskiller Hobbes' Lære sig fra Althusius', der skelnede mellem Samfundskontrakten og Myndighedens Konstitueren; for Hobbes falde begge sammen. Men Hobbes antager ligesaa lidt, som de tidligere Naturretslærere, at denne Kontrakt indgaas med fuld Bevidsthed. Den kan være underforstaaet eller forudsat (a supposed covenant, pactum subauditum), behøver ikke at være udtrykkelig (pactum expressum). Exempler paa underforstaaede Kontrakter haves i Forholdet mellem Sejrherren og den Overvundne, hvem han har skænket Livet: stolede han ikke paa hans Lydighed, vilde han ikke have skænket ham Livet. Ligeledes indgaas der en stiltiende Pagt mellem det spæde Barn og den, der opfostrer og beskytter det, i Regelen Moderen. At Kontrakten har fundet Sted, *slutter* Hobbes sig til af Forholdets Natur. Naar Kontrakten er underforstaaet eller stiltiende, er den lige ved at være et blot Synspunkt, der bruges til Belysning og Vurdering. Men det er da ejendommeligt for Hobbes, at han netop bruger dette Syns-

punkt. Kontrakten forudsætter (hvor den er udtrykkelig) Individerne staaende overfor hverandre som selvstændige Væsener, hvert med sin Selvopholdelsestrang, og Samfundet skal nu være Produktet af deres Vexelvirkning. Det bliver ved dette Synspunkt muligt for Hobbes at deducere Statslivet ud fra den individuelle Selvopholdelse. Han tænker sig Menneskene skudte op af Jorden som Paddehatte, hvert paa sit Sted, og derefter slutte sig sammen. Dette er et Tankeexperiment, som er nødvendigt for den konstruktive Metode. Men Hobbes undersøger ikke udtrykkeligt, hvorledes Erfaringen forholder sig til denne Tanke, som jo i det Hele Forholdet mellem Erfaringen og den konstruktive Tænknings vilkaarlige Forudsætninger staar uklart hen hos ham.

Ved Kontraktteorien skal vises, at det er i enhver Enkelts velforstaaede Interesse at lyde. Den Myndighed, der skal lydes, maa være ubetinget. Statsmagten maa være saa stærk som muligt, saa at hver Enkelt overfor den er aldeles forsvindende. Den maa have Straffemyndighed, Ret til at føre Krig og slutte Fred, Disposition over al Ejendom, Afgørelse af, hvilke Meninger og Lærdomme der maa forkyndes. Til den absolute Myndighed paa den ene Side svarer absolut Lydighed paa den anden Side. Kun det, der vilde være værre end Døden — f. Ex. at dræbe sig selv eller sine Nærmeste — kan Statsmagten ikke byde. Naar denne uhyre Magt misbruges, foreligger der et Brud paa den moralske Naturlov, hvilken ogsaa Statsmagtens Ihændehavere ere bundne til for deres Samvittigheds Domstol, — men derimod ikke et Brud paa Statens Love, der ikke kunne forpligte selve den Myndighed, hvis Villie hævder dem. Synes man, at dette er haarde Betingelser, svarer Hobbes, at med Magten til at beskytte følger uundgaaeligt Magten til at undertrykke. Det menneskelige Liv kan nu engang ikke være frit for Ulemper. Naturtilstandens Frihed er forbunden med Usikkerhed og Strid, Statslivets Bundethed med Sikkerhed og Fred. Det er umuligt at begrænse Statsmagten. Ti Magt kan kun begrænses af Magt, og at begrænse Magten er derfor det Samme som at dele den. Indskrænker man Suverænens Magt, saa er Suveræniteten i Virkeligheden hos den eller dem, der kunne straffe eller afskedige den saakaldte Suveræn. Dette

gælder, hvad enten man vil skelne mellem gejstlig og verdslig Magt, eller mellem udøvende og bevilligende Magt. — Hobbes anser Monarkiet for den bedste Regeringsform. Demokratiet er i Virkeligheden et Aristokrati af Talere. Monarkiet har det Fortrin, at der kun er En, der kan øve Misbrug, men især, at Partistridigheder undgaas og Hemmeligheder lettere bevares. Det er (i Kraft af den oprindelige Kontrakt) i Virkeligheden Folket, der regerer; dets Villie fuldbyrdes gennem Monarken, til hvem i den oprindelige Kontrakt Enhvers naturlige Ret er overdragen.

I alle religiøse og moralske Spørgsmaal har Suverænen at træffe Afgørelse. Suverænen skal bestemme, hvorledes Gud skal dyrkes: ellers vilde det, der for den Ene er Dyrkelse, blive Bespottelse for den Anden, og en stadig Kilde til Strid og Opløsning være til Stede. Ligesaa lidt kunne de Enkelte afgøre, hvad der er godt og ret i Praxis; det vilde være en stadig Spire til Oprør. Det er jo ogsaa klart, at kun naar Definitionerne ere fælles, kan der være Sikkerhed for, at Slutningerne blive fælles. Naar Hobbes kalder Etik og Politik konstruktive Videnskaber, fordi »vi selv« fastsætte de første Principer, saa bliver i Praxis disse »vi selv« Et med Suverænen. Her træder det Forunderlige i Hobbes' hele Standpunkt klart frem. Hans frie, naturalistiske Forsken har ført ham til at se Nødvendigheden af en absolut Autoritet, hvis Fornuft skal anerkendes som recta ratio. Men han giver saa dog selv en Begrundelse af denne Autoritet, begrunder dens recta ratio ved sin egen recta ratio og benytter sig ved denne Begrundelse af den Tænke- og Ytringsfrihed, hvis Udryddelse han forlanger. De Kundskabens Frugter, han selv har plukket, bruger han til at indskærpe Nødvendigheden af et Forbud mod at spise af Kundskabens Træ. Han benyttede Trykkefriheden under Independenternes Herredømme til at udgive første Udgave af Leviathan (1651), og senere, under Restaurationen, tog han sin Tilflugt til den hollandske Trykkefrihed for at faa anden Udgave af Leviathan (1670) frem; Karl II negtede ham udtrykkeligt Tilladelse til en ny Udgave af det kætterske Værk. Som saa mange af det 17. Aarhundredes bedste Mænd, forener Hobbes

i sig Renaissancens kraftige Selvfølelse og Frihedsfølelse med Overbevisningen om de store, bærende Magters Absoluthed. Han betegner i sin Lære den stærke Reaktion mod Renaissancen og Reformationen. Den oprørske Mening om Samvittighedsfriheden og om den individuelle Erkendelses Ret paa det moralske og politiske Omraade udledte han dels fra Studiet af de romerske og græske Forfattere (især Aristoteles) paa Universiteterne, dels fra den med Reformationen følgende frie Adgang til Læsning og Fortolkning af Bibelen. Han opstillede herimod den strammeste Cæsareopapisme: Kristi Rige begynder forst med hans Genkomst til Dommen; indtil da taler Gud kun gennem sine Viceguder: Statsmagtens Ihændehavere. Han erklærer sig baade mod Katoliker, Anglikanere og Puritanere. Skal Paven være de Troendes Hyrde, saa bliver han deres virkelige Suveræn, og Staten opløses. Skal hver enkelt Troende anses delagtig i den guddommelige Visdom, bliver der Strid af Alle mod Alle. Skulle Biskopperne have nogen Myndighed udover hvad der følger af kongelig Indsættelse (Anglikanerne mene, at de have »something more, they know not what, of divine right«), saa vil der ogsaa blive Strid mellem Kirke og Stat — og tillige et gejstligt Tyranni. Den protestantiske Gejstlighed mente, at Pavedømmet var styrtet, for at den kunde træde i dets Sted. Men — sporger Hobbes — hvad have vi da vundet ved Befrielsen fra Pavens Tyranni, naar disse ubetydelige Mænd (these petty men) skulle afløse ham? Tilmed da det er Folk, hvis aandelige Egenskaber ikke ere gunstige for et fredeligt Samfundsliv (qvorum ingenium paci et societati aptum non est)! Hobbes begynder altsaa med Polemik mod den frie Drøftelse, men ender med Polemik mod de smaa Autoriteter, der havde trængt sig frem i den stores Sted. Det er egentlig dem, han vil ramme. Og i dette Forhold ligger Forklaringen af hans forunderlige Stilling.

Hobbes deler den Tendens til Midtpunktsøgen, Koncentration og Resignation, som er ejendommelig for det 17. Aarhundrede, og som i Filosofien ikke blot faar Udtryk i hans Statslære, men fremtræde i analoge Træk i Fenelons og Malebranches Mystik og i Spinozas Panteisme. Og han har den store Fortjeneste af Statslæren at have slaaet fast, at der i en Stat

kun kan være ét Tyngdepunkt. Men han forser sig paa Tyngdepunktet: alle andre Kræfter end Tyngdens forsvinde for ham, og konsekvent samle da alle Masser sig i Centrum. Magt og Lydighed blive Et og Alt. Det uvilkaarlige Livsindhold, Sæd og Skik, offentlig Mening, de stille og skjulte Veje, ad hvilke selv Magtens Indehavere ere afhængige af det, der bevæger sig hos de Mange, og paa den anden Side hele den Udfoldelse af Livet, som det er Magtens Opgave at hegne om og at underordne sig under som tjenende Grundlag — alt dette har Hobbes ikke Blik for. Hans Blik er fængslet af hint ene Punkt. Og hans Tænkning er i Lapidarstil; de finere Nuancer undgaar ham. Des større Sans har han for de store, elementære Livsbetingelser for det menneskelige Samfund. Han hører til den samme Side i den engelske Aand, af hvilken Malthus og Darwin, der begge kunne siges at fortsætte Hobbes' Tanke, ere udsprungne.

Alligevel findes der, som allerede berørt, Antydninger hos ham, der føre ud til en videre Horizont.

Den Regerendes Pligt sammenfattes i den Sætning, at Folkets Vel er den højeste Lov. Staten er jo ikke indstiftet for Regenternes, men for Borgernes Skyld. Den Despotisme, Hobbes tager Ordet for, er af samme Art, som den, der træder frem hos de oplyste, reformatoriske Statsmænd i det 18. Aarhundrede (Frederik II, Joseph II). Han er ikke blot en ivrig Modstander af Hierarki under alle Former, men ogsaa af al Slags Klasseherredømme, som det jo kan findes selv i »frie« Lande. Ved det absolute Tyngdepunkt, han slaar fast, vil han ophæve de smaa Tyngdepunkter, for at alle Elementer kunne komme til at bevæge sig i naturlige Baner. Og selve den absolute Autoritet begrundes ad Fornuftens Vej. Hobbes gør Brug af den frie Diskussion. Han haabede paa, at hans »Leviathan« vilde »falde i Hænderne paa en Fyrste, der vilde overtænke den selv uden Hjælp af en interesseret eller misundelig Fortolker, og dernæst anvende sin suveræne Myndighed til at beskytte den offentlige Forkyndelse af den Lære, den indeholder, for at den teoretiske Sandhed kunde blive overført til praktisk Nytte« [54]). Men han haaber ikke blot paa Fyrsternes, ogsaa paa

Folkets Oplysning. Overfor Hierarkiet stoler han ikke blot paa Statsmagtens Skinsyge, men ogsaa paa Folkets fremskridende aandelige Dannelse og Kritik: Paulatim eruditur vulgus! (De homine, XV, 13). Selvmodsigelse mellem Lærens Sætninger eller mellem Forkyndernes Lære og Liv ville tidligt eller sent blive opdagede. Der aabner sig her en vid Horizont, videre endog end den, der stod for Oplysningens Heroer i det 18. Aarhundrede; ti Voltaire og Diderot fralagde sig udtrykkeligt Tanken om en Oplysning af vulgus. Og denne vide Horizont fremkommer, naar man gaar tilbunds i Hobbes' Forudsætninger, egentligt ikke ved en Inkonsekvens. Ti ved den »Kontrakt«, gennem hvilke de Enkelte opgive deres Egenvillie, skal denne jo egentligt ikke forsvinde, men blot optages i en højere Sammenhæng. Hvad der savnes hos Hobbes, er Midler til at vise, hvorledes den isolerede Villie kan undergaa en Metamorfose ved saaledes at indarbejdes i en større Helhed. Men ved sit første og sit sidste Ord peger han udover sin egen Læres Ufuldkommenhed, en Ufuldkommenhed, der opvejes ved Naturkraften og Skarpsindigheden i Lærens Grund og Bygning.

g. Modstaaende Retninger i den engelske Filosofi.

Den engelske Filosofis Historie i det 17. Aarhundrede er ikke udtømt med Bacon, Herbert af Cherbury og Thomas Hobbes og med den Retning, de betegne. Foruden denne Retning, der tager sit Grundlag i, hvad der er givet i den ydre eller indre Natur, og arbejder paa dette Grundlag ved Hjælp af den induktive eller den deduktive Metode, gives der ogsaa en anden Retning, som historisk viser tilbage til Nyplatonismen, og som antager et over al Erfaring ophøjet Grundlag for de højeste Ideer, særligt for de etiske Ideer. Herhen hører ROBERT GREVILLE, LORD BROOKE, der i sit 35. Aar faldt ved Lichfield (1643), kæmpende for Parlamentets Sag. I sit Skrift om »Sandhedens Natur«, der udkom to Aar før hans Død, og til hvilket han maaske har faaet Impulsen ved Lord Herberts Skrift, protesterede han imod, at Erkendelsen blot skulde være en menneskelig Evne, der i sig selv var tom og først skulde til at søge

sit Indhold: kun Lys er modtageligt for Lys, og Erkendelsen er en Straale af selve den guddommelige Natur. Den sande Erkendelse hæver os over Sansningen — hvad det kopernikanske System er et Exempel paa. Al Flerhed, alle Rums- og Tidsforhold ere kun Skin; Tænkningen faar kun Ro i Erkendelsen af den ene Aarsag til Alt. Erkendelsen af alle Tings Enhed i Gud befrier fra Misundelse, viser mig Andres Lykke som min egen, adspreder Sjælens Mørke og læger al Smerte. Erfaringen kan derimod ingen virkelige Aarsager vise os; den kan kun vise os, at det ene Fænomen gaar forud for det andet [55]).

Den platoniske Retning, Lord Brooke tilhørte, fandt ved Midten af Aarhundredet et Stade ved Universitetet i Cambridge, medens Oxford vedblev at holde paa Skolastiken. Et Aar efter at Leviathan var udkommet, udkom (1652) NATHANIEL CULVERWEL'S »Afhandling om Naturens Lys«. Culverwel var død 1651; han var Master of Arts og Fellow i Cambridge. Hans Skrifter ere platoniserende ligesom Brookes, men ikke saa mystiske, og han lægger større Vægt paa psykologisk Erfaring. Men han antager evige og almengyldige Sandheder baade paa det praktiske og det teoretiske Omraade. Disse Sandheder ere Et med Guds Væsen og hævdes i Verden af Guds Villie. Saaledes gaar for ham, ligesom for Brooke, Filosofi og Teologi i Et, medens Bacon og Hobbes satte en skarp Grænse mellem dem [56]). I mere systematisk Form træder den samme Retning, hvis Karaktermærke er en nøje Forbindelse af platonisk Filosofi og kristelig Teologi, frem hos RALPH CUDWORTH († 1688) og HENRY MORE († 1687), begge knyttede til Cambridges Universitet. Medens det for Bacon og Hobbes var en Hovedsag, at Sandheden maa arbejde sig frem i Verden, blive til i Menneskets Bevidsthed gennem anstrengt Arbejde, vendte disse Mænd tilbage til den platoniske Lære om den evige Sandhed, som ikke vorder, og som Menneskets Bevidsthed blot skal aabne sig for, saa har den Del deri. Denne Retning vendte sig baade mod Puritanismen, der var fjendsk mod filosofisk Tænkning, og mod Hobbes (og for Mores Vedkommende ogsaa mod Spinoza), der stillede Filosofien i Modsætning til Teologien. Betegnende er

det, at Henry More førtes ind paa filosofiske Studier gennem Tvivlen om Kalvinismens Sandhed; han var opdragen strengt kalvinsk, og det: at han formaaede at arbejde sig ud af den Lære, der var indprentet ham, ved sin egen Tænknings Energi, var ham et Vidnesbyrd om Tankens Selvstændighed overfor alt Ydre, en Selvstændighed, han saa gjorde gældende ikke blot overfor den snevre puritanske Teologi, men ogsaa overfor Bacons og Hobbes' realistiske Retning. More stod i Berøring med Descartes og optog adskillige af hans Ideer, kun ikke den skarpe Sondring mellem Aand og Materie; for ham var det Aandelige udstrakt, skønt ikke Genstand for Berøring. I sit Skrift *De anima* (Rotterdam 1678. cap. 1) definerer han en Aand som en Substans, der vel kan gennemtrænges, men ikke sønderdeles (substantia penetrabilis et indiscerpibilis), medens Legemet er en Substans, der kan sønderdeles, men ikke gennemtrænges (substantia impenetrabilis et discerpibilis). Det for Legemet Karakteristiske er ikke, at det er udstrakt, men at det er uigennemtrængeligt. Alt, hvad der existerer, har Udstrækning i Længde, Bredde og Dybde, Aanden saavel som Legemet. (*De anima.* cap. 8: Responsiones ad Hobbesiana). Paa denne Maade mægler han mellem Hobbes og Descartes og mener at have gendrevet Hobbes' Indvending mod Spiritualismen, at vi ikke kunne danne os noget Begreb om en immateriel Substans. Udstrækning skal være fælles for begge Arter af Substans, og More gaar endog et Skridt videre, idet han, ligesom flere af Renaissancens Filosofer, betragter Rummet som et guddommeligt Attribut: at Gud har Udstrækning, følger af hans Allestedsnærværelse. (*De anima.* cap. 2, § 4—5). Forskellen mellem Gud og den enkelte Sjæl er kun, at Gud er ubegrænset, Sjælen begrænset. Ved denne dristige Mystik er More paavirket af den kabbalistiske Lære. Hans mystiske Opfattelse af Rummet kommer igen hos Newton, der idethele har været paavirket af More. — Fra Descartes skiller More sig ikke blot ved at antage, at al Substans er udstrakt, men ogsaa ved at optage Aktivitet (for Aandens Vedkommende oprindelig Aktivitet, for Materiens Vedkommende meddelt Aktivitet) i Substansens Begreb. (*De anima.* cap. 1 § 3). Herved forbereder han (ligesom Gassendi og Hobbes)

Leibniz's Naturfilosofi. — Nærmere kunne vi ikke her gaa ind paa denne Retning, der mere er en lærd Mystik end ny filosofisk Tænkning. Den har havt en stor Betydning for den aandelige Udvikling i England, men ikkeført nye Tanker ind i Filosofiens Historie.

En større Interesse knytter sig i denne Henseende til en Forfatter, der mødte Hobbes paa hans egen Grund, Undersøgelsen af det psykologiske Grundlag for Etik og Samfundsliv. RICHARD CUMBERLAND (født 1632, studerede i Cambridge, død som Biskop i Petersborough 1718) udgav i Aaret 1672 et i Etikens Historie mærkeligt Skrift: »Filosofisk Undersøgelse af de naturlige Love« (*De legibus naturæ disqvisitio philosophica*), der udtrykkeligt er rettet mod Hobbes. Han erklærer, at han vil fortsætte Hugo Grotius' Værk ad en anden Vej end den, den berømte Nederlænder fulgte. I Stedet for at undersøge, hvorledes de moralske Naturlove kundgøre sig i Erfaringen og Historien, vil han undersøge deres Udspring og deres Aarsager. Ved denne Undersøgelse vil han gaa ud fra Erfaringen og slutte sig frem fra de nærmere til de fjernere Aarsager. Han er sikker paa, at han ad denne Vej tilsidst vil komme tilbage til en guddommelig Kilde til hine Love; men han vil ikke anvende Platonikernes lette Metode, der umiddelbart lader de medfødte Ideer vidne om dette høje Udspring: »Jeg har,« siger han, »ikke været saa heldig, paa saa bekvem en Maade at naa til Erkendelsen af de naturlige Love.« Og han vil i hvert Tilfælde ikke bygge sin Etik paa en saadan Hypotese, skønt han anerkender »vore Platonikeres« sunde og gode Indflydelse i moralsk Henseende. Overfor Hobbes henviser han derimod til de uvilkaarlige Tendenser i den menneskelige Natur, medens Hobbes havde lagt den vilkaarlige Tillempelse af Villierne til Grund. Ligefra Fødselen af sker der en Udfoldelse af de menneskelige Evner og Kræfter, en uvilkaarlig Brug af Organerne, som er forbunden med en umiddelbar Tilfredsstillelse. Sanseindtrykkene mødes med en uvilkaarlig Tilbøjelighed til at tage imod dem, vende sig imod dem. Paa denne Maade gøres de første Erfaringer og foretages de første aandelige Operationer, Erindring, Sammenligning og Tælling. I denne umiddel-

bare Trang (impetus), der ikke er frembragt af Indtrykkene, men kun udløses af dem, have de naturlige og selvindlysende Fornuftsandheder (naturalia rationis dictata) deres Grund. Og en saadan umiddelbar Trang ligger ogsaa til Grund for den første Stræben efter at frembringe Goder og sky Onder — og det uden at strax Individets egne Goder og Onder skilles fra de fælles: tvertimod anerkendes det uvilkaarligt, at det Gode, der er fælles for alle Fornuftvæsener, staar over det, der kun tilfalder et enkelt Væsen, og at det enkelte Væsen netop opnaar sin ejendommelige Lykke ved at stræbe efter, hvad der er godt for den Helhed, til hvilken det hører. Den klare Bevidsthed og den vilkaarlige Villen kunne kun nærmere udvikle, hvad de uvilkaarlige Tendenser allerede føre til; Kunsten kan arbejde paa Naturens Grundlag, men kan ikke træde i Stedet for den. — Medens Cumberland saaledes betoner det oprindelige Naturinstinkt i Modsætning til Hobbes' Konstruktion af Samfundet ud fra klart bevidste, selvstændige Individer, hævder han paa den anden Side, at det Naturlige ikke blot er det, der kan spores i de første Livsytringer, men ogsaa det, der efter Væxtens og Udviklingens Fuldendelse fremtræder som moden Frugt. Menneskets Natur er derfor ikke blot at søge i de elementære Drifter, men ligesaavel i det, den højeste aandelige Udvikling fremviser. Selv om Mennesket altsaa fra først af begrænser sin Interesse til sig selv, er det dog derfor ikke unaturligt for det at knytte sin Interesse til det, der er lykkebringende for Alle. Naturtilstanden opgives ikke, fordi der udvikler sig et Højsind (generositas), for hvilket det Gode er det, der virker til Bevarelse og Fuldkommengørelse af hele den menneskelige Slægt, ja maaske endog af hele Universet, forsaavidt vi have et Begreb om det. — Hvad Cumberland indskærper, er altsaa dels Muligheden af en Udvikling fra de elementære Drifter til Højsindet, uden at den udvortes og mekaniske Kontraktforestilling behøver at danne Mellemleddet, dels Harmonien mellem de individuelle og de fælles Goder. I begge Henseender har han fremført Tanker, som bleve nærmere begrundede og udviklede indenfor den engelske Filosofi i det 18. Aarhundrede, og som allerede samtidigt med Cumberland i Stilhed udformedes i

Spinozas Etik og Leibniz' Retsfilosofi. Cumberlands Fremstilling er endnu uklar og ufuldkommen, men han har peget paa afgørende Punkter. Selv om hans Skrift (efter Titelblad og Fortale) nærmest er fremkaldt som Indlæg mod Hobbes, har det dog selvstændig Betydning i Etikens Historie.

5. BENEDIKT SPINOZA.

a. *Biografi og Karakteristik.*

Spinoza er det 17. Aarhundredes centrale Tænker. Alle Tanketraadene løbe sammen i ham: Mystik og Naturalisme, teoretisk og praktisk Interesse, der hos Aarhundredets andre Tænkere træde i større eller mindre Modsætning til hinanden, og — hvor de optræde hos samme Personlighed — vække indre Splid, søges her konsekvent gennemførte, og Forsoningen mellem dem findes netop ved den konsekvente Gennemførelse. Medens saa Mange ikke kende anden Maade at forbinde Tanketraadene paa end at klippe dem over hver for sig og saa binde dem sammen paa udvortes Maade, er det Store ved Spinozas Tænkning, at han ingen vilkaarlige Grænser vil sætte, men stoler paa Tankerækkernes Harmoni i deres inderste Væsen. Ved det stille Tankearbejde, til hvilket han viede sit Liv, søgte han at forme et Værk, der kunde optage den nye Verdensanskuelse og den nye Videnskab i sig og lade dem udfolde alle deres Konsekvenser, og dog hævde det Aandeliges Realitet og Selvstændighed i Tilværelsen, — et Værk, i hvilket Fænomenernes Mangfoldighed og Individualitet kunde blive fuldtud anerkendt, og dog Enheden, den altomfattende Verdensorden ses som den Magt, der inderst inde bærer Alt og virker i Alt. Og dette Værk var for ham ikke et rent teoretisk Arbejde; det var ham Fyldestgørelsen af en personlig Trang til Klarhed og Selvforstaaelse, og det hjalp ham til den frejdige Grundstemning, som vindes ved at arbejde sig gennem Tilværelsens Uro og Mørke til Forstaaelsen af evige Love. Hans Hovedværk (*Ethica*) er derved blevet et Kunstværk, ikke blot et rent spekulativt Værk. Man har træffende sammenlignet det i sine fem Bøger med et

Drama i fem Akter. Og denne Sammenligning kan gennemføres i det Enkelte. I første Bog gives de mest almindelige Sætninger, der oprulle for Blikket en stor, uendelig Baggrund for det menneskelige Liv. I anden Bog føjes hertil en Række Laanesætninger fra Naturlæren, ved hvilke den strengt mekaniske Naturopfattelse fastsættes, og der gaas derefter over til at undersøge den menneskelige Erkendelse. En foreløbig Afslutning frembyder Slutningen af anden Bog — og efter en ikke ubegrundet Formodning have de to første Bøger oprindeligt udgjort et Hele for sig. Der viser sig Udsigt til at opnaa, hvad Spinoza havde stillet som sit Maal: Erkendelsen af den Sammenhæng, i hvilken vor Aand staar med hele Naturen. I denne Erkendelse saa han (i et selvbiografisk Fragment) det eneste Gode, der var nøje knyttet til hans Personlighed, og som ydre Tilfælde ikke kunde berøve ham. Men Dramaets saa snare Afslutning hindres ved, at en Sky viser sig over Horizonten: det er ikke blot Tankeløshed og falske Forestillingsforbindelser, der hindrer den sande Erkendelse; det er først og fremmest de Følelser og Lidenskaber, af hvilke vi omtumles. Her er en ny og alvorlig Modstand at overvinde — og for at kunne overvindes maa den først og fremmest kendes. I tredie Bog giver da Spinoza en mesterlig Følelsernes Naturhistorie. Han paaviser Følelsernes Sammenhæng med Selvopholdelsestrangen, viser, hvorledes de omformes under Forestillingernes Indflydelse. Det er Hovedbestræbelsen hos ham at finde en fast Aarsagssammenhæng paa det aandelige saavel som paa det materielle Omraade. Han vil finde Loven for den Bolgegang, af hvilken vi omtumles. I selve denne Lov finder han Redningen. I fjerde Bog begynder Lyset at bryde frem igen. Vel kan ingen Lidenskab direkte udryddes; men den kan hæmmes ved en anden Lidenskab, der er stærkere. Har man indset dette, da gælder det at gore Erkendelsen af det Gode, det vil sige, af Betingelserne for vort Væsens Bevarelse, til en Magt i Sindet, og det sker ved, at selve denne Erkendelse vækker Lyst hos os, baade ved det Maal, den viser os, og ved at den selv er en aandelig Virksomhed, en Ytring af vor Kraft. Denne Erkendelse vil forbinde os med væsensbeslægtede Individer, da det viser sig, at

vi ere fælles Vilkaar underlagte, og at kun fælles Stræben fører Enhver af os til Maalet. Derved nærmer Dramaet sig for anden Gang sin Afslutning. Men der staar endnu et Spørgsmaal tilbage: om den Enkeltes fuldstændige Gennemarbejdelse af sin Personlighed ved Forening af den videnskabelige Erkendelse, som de to første Bøger viste Muligheden af, med den praktiske Udviklingsgang, den Optugtelse gennem Tilværelseskampen, som tredie og fjerde Bog skildrede. I femte Bog vises, hvorledes den klare Forstaaelse af vore Lidenskaber i deres Natursammenhæng hæver os over dem og forener sig med al vor øvrige Erkendelse af Naturen til en umiddelbar Skuen af vort Væsen som en enkelt af de Former, i hvilke den evige Guddom, der virker i Aandens som i Materiens Verden, udfolder sit Væsen. Idet vi saaledes se os selv — og Alt — »under Evighedens Synspunkt«, forsvinder al Tidens og Endelighedens Uro og Dunkelhed, og med den aandelige Frihed, hvis Udvikling fjerde Bog skildrede, forener sig nu den inderlige Følelse af at være Et med det evige og uendelige Væsen. — Saaledes faar Spinoza indenfor én Ramme Plads til Religionsfilosofi, Fysik, Erkendelseslære, Psykologi, Etik, ligesom Realismens Gennemførelse ved den strenge Anvendelse af Aarsagsloven ikke hindrer, men for ham netop muliggør den mystiske Enhed med Guddommen. Kommer nu dertil, at hele denne store og mangfoldige Tankesammenhæng er fremstillet i Form af Læresætninger og Beviser efter matematisk Forbillede (more geometrico), saa faa vi Billedet af et i sin Art enestaaende Værk. Intet Under, at det ikke blev forstaaet i Samtiden; ja, at Forstaaelsens Tid først begyndte 100 Aar efter dets Fremkomst, hvad den idealistiske Side af dets Indhold angaar, og først kom i vore Dage, hvad den realistiske Side af Indholdet angaar. For Filosofiens Historie er Opgaven overfor et Værk som dette først og fremmest at undersøge, hvorledes det er blevet til, hvilke historiske Forudsætninger det hviler paa. Det staar for os som et slebet Krystal; om muligt skulde vi opdage Noget af Krystallisationsprocessen. Hertil vil maaske Spinozas Personlighed og personlige Forhold og hans filosofiske Udvikling kunne hjælpe os. Der kan neppe være Tvivl om, at det mange-

artede Indhold, som her er sammenfattet i en saa ejendommelig Ramme, først og fremmest holdes sammen ved Forfatterens Personlighed. Derefter vil en Analyse af selve Systemet vise os, hvorledes de Forudsætninger og Elementer, Forfatteren har optaget i sig, ere anvendte af ham, og hvorvidt han har naaet sit Maal. —

Baruch Spinoza blev født den 24. November 1632 i Amsterdam, til hvilken By hans Forældre, spanske Jøder, der vare flygtede for Inkvisitionen, havde taget deres Tilflugt. Sine første Studier gjorde den begavede Dreng paa den jødiske Højskole i Amsterdam, hvor han indførtes i Talmud og i den middelalderlige jødiske Filosofi. Der blev herved lagt Grunden til en væsentlig Side af hans Tænkning, Bestræbelsen for at fastholde og gennemføre Tanken om Guddommen som det ene uendelige Væsen, saaledes som denne Tanke kommer frem i de højere Folkereligioner, især i Jødedommen. Under hans Studier synes især Maimonides (en jødisk Filosof fra det 12. Aarhundrede) og Leo Hebræus (en jødisk Mystiker fra Renaissancens Tid) at have været af Betydning for ham. Deres Bøger fandtes i hans Bibliotek. Den orientalske eller mystiske Tendens laa stadig til Grund hos ham og gav ham det Helstøbte, den bestemte Retning mod ét Punkt, som udmærker hans Tænkning. Tidligt har han næret Tvivl med Hensyn til den mosaiske Teologi, og han blev derfor Genstand for Mistanke fra de jødiske Teologers Side, hvilket igen medførte, at han trak sig tilbage fra Synagogen. Han følte Trang til en udvidet aandelig Horizont og begyndte at studere Humaniora og Naturvidenskab. I Latin fik han Undervisning af Lægen van Ende, der havde Navn som Fritænker. Den vigtigste Kilde til Spinozas Biografi, Præsten COLERUS, der — trods sin store Afsky for Spinozas Lære — med stor Sandhedskærlighed har samlet Efterretninger om hans Liv, mener, at Spinoza i denne »Satans Skole« nok har lært Andet end Latin. Efter Colerus' Fortælling skal Spinoza have været forelsket i van Endes begavede Datter, der hjalp Faderen med Undervisningen, men være bleven vraget for en Kammerat, der bedre vidste at gøre sig gældende som Bejler. Der er dog nogen Vanskelighed ved at forene denne Beretning

med, hvad der vides om de to Personers Alder. — Colerus siger, at Spinoza paa dette Tidspunkt forlod Teologien og helt hengav sig til »Fysiken«. Det er sandsynligt, at blandt de Forfattere, han har studeret for at lære den nyere Naturopfattelse at kende, har Giordano Bruno været en af de vigtigste. Vel nævnes Bruno aldrig hos Spinoza, og hans Bøger fandtes ikke i Spinozas Bibliotek, men dennes første Skrift (især en lille Dialog, som er indlemmet i Skriftet *Om Gud, Mennesket og dets Lykke*) minder tydeligt om Bruno. Her har han fundet en filosofisk Opfattelse, der gjorde ham det muligt at forbinde det, der for ham var det Væsentlige i de religiøse Ideer, med en videnskabelig Forstaaelse af Naturen. Brunos Lære om Naturens Uendelighed og Guddommelighed gjorde det muligt for ham at forbinde Gudsbegrebet og Naturbegrebet paa en inderlig Maade. Denne Indflydelse af Renaissancens Filosofi paa Spinoza er først bleven sandsynlig efter Opdagelsen (for omtrent 30 Aar siden) af Spinozas første Skrift. Tidligere holdt man sig til Colerus' Bemærkning om, at Spinoza, efter at han havde opgivet Teologien for »Fysiken«, længe var i Beraad med sig selv om, hvilken Lærer han skulde følge, men at saa Descartes' Værker vare faldne ham i Hænde og havde tiltalt ham ved Bestræbelsen for at bygge Alt paa klare og tydelige Grunde. Man mente, at Spinoza begyndte i Filosofien som Kartesianer og først efterhaanden vendte sig kritisk mod Descartes. Herimod strider, at allerede det første Skrift, vi kende fra Spinozas Haand, kriticerer Kartesianismen paa nogle af de mest afgørende Punkter. Spinoza har aldrig været Kartesianer, men han har lært Meget af Descartes og har benyttet adskillige af hans Begreber og tildels fulgt ham i hans Terminologi. Men han maa ogsaa i denne Overgangsperiode, inden hans eget System tegnede sig bestemtere for ham, have studeret de nyere skolastiske Forfattere, der paa den Tid — for Bacons og Descartes' Filosofi var trængt igennem — beherskede den filosofiske Undervisning i Tyskland og Nederlandene. Mange Udtryk og Læresætninger i Spinozas senere saavel som i hans tidligere Værker pege hen paa en saadan skolastisk Indflydelse, ligesom Spinoza selv paa flere Steder henviser til Skolastikerne. Det

viser sig — naar man tager alt dette sammen — at det er meget omfattende og forskelligartede Tankekredse og en ikke lille Literatur, Spinoza har gennemvandret under sin filosofiske Udvikling. Saa sluttet og helstøbt hans Hovedværk staar for os, saa har det dog sine Rødder forgrenede til mange Sider indenfor den filosofiske Tradition [57]). Dette forminsker ikke hans Originalitet; det er Geniets Særkende at kunne optage og bearbejde som ingen Andre. Bygningens Ejendommelighed og Originalitet lider ikke ved, at Stenene ere hentede mange Steder fra.

Under Indflydelse af alle disse Tankemotiver, der strømmede ind paa ham fra mange Sider, fjernede Spinoza sig i sine Anskuelser mere og mere fra Synagogen. Man forudsaa hans aabenbare Frafald og søgte — for at undgaa dette — at holde ham tilbage ved at tilbyde ham en Pension. Men hverken dette eller en Fanatikers Forsøg paa at snigmyrde ham holdt ham fra at følge sin Tankes Vej. Da blev han højtidelig udstødt af den jødiske Gejstlighed (1655). Man fik ham — da ogsaa den protestantiske Menighed betragtede ham som en farlig Mand — endog en Tid forvist fra Amsterdam. Han tog foreløbigt Ophold hos en Ven paa Landet i Nærheden af Amsterdam. Han ernærede sig ved at slibe optiske Glas, en Færdighed, han skyldte sin rabbinske Opdragelse, da enhver vordende Rabbiner maatte lære et Haandværk. Hans Venner i Byen hentede hans Glas og solgte dem for ham. Det synes, at der allerede paa denne Tid har samlet sig en Kreds af yngre Mænd om ham og hans Tanker. Paa denne Tid ere Skriftet om Gud og Mennesket (den »korte Traktat«) og maaske det første Udkast til den senere »teologisk-politisk Afhandling« blevne til. Spinoza har vendt sig med Indignation fra de positive Kirkesamfunds Fanatisme og har med stedse større Inderlighed og Selvforstaaelse fundet sit Livs Opgave i selvstændig Udarbejdelse af en Kreds af Tanker, der kunde sprede Klarhed over Menneskets Natur og dets Stilling i Tilværelsen. Erfaringen havde (som han siger i Begyndelsen af den ufuldendte Afhandling »om Forstandens Forbedring«) lært ham, at hverken Rigdom, sanselig Nydelse eller Ære kunde være et sandt Gode for

Mennesket, men at det Eneste, der kunde fylde Sindet med stedse ny Tilfredsstillelse var den stadige Stræben efter Erkendelse, hvorved Sjælen knyttes til det, der bestaar, medens Alt skifter. Spinozas Tænkning havde — saa spekulative og abstrakte Former den end antog, og saa fjernt den kunde synes at ligge fra det sædvanlige Menneskeliv — et afgjort personligt og praktisk Motiv. Fuld aandelig Klarhed var ham en Livsfornødenhed.

I Aaret 1661 flyttede han til Rhynsburg, en lille By ved Leyden. Her har han begyndt Udarbejdelsen af sit berømte Hovedværk. Det omtales i Breve til hans Venner (især i Brevene til Oldenburg og til Vries). Der har tidligt existeret Afskrifter af den udarbejdede Del af Værket, og Spinozas unge Venner i Amsterdam, mest Medicinere, have studeret Bogen i Fællesskab og i Tvivlstilfælde henvendt sig til Mesteren om Forklaring. Hans Liv har ikke været saa ensomt, som det ofte er blevet skildret. Hans Korrespondance, som man først efter det Fund af Manuskripter, der gjordes for omtrent 40 Aar siden, og ved hvilket ogsaa den »korte Traktat« opdagedes, har fyldigere Kendskab til, viser os ham i Berøring med en ikke ringe Kreds af Mænd af forskellig Stand og Aandsretning. Studiet af denne Korrespondance har betydelig Interesse for Forstaaelsen af Spinoza og hans Tanker saavelsom af Tidens aandelige Tilstand; i min populære Skildring af Spinoza har jeg behandlet dette Emne i et særligt Kapitel: »Spinoza og hans Korrespondenter«, som jeg her maa henvise til. I den nærliggende Universitetsby Leyden har han havt adskillige Venner. Saaledes er han her kommen i fortroligt Forhold til den danske Naturforsker NIELS STENSEN, der paa denne Tid studerede i Leyden. Senere, da Stensen var gaaet over til Katolicismen, rettede han i et Sendebrev (Epistola ad novæ philosophiæ reformatorem) en Opfordring til Spinoza, hvem han kalder sin tidligere meget fortrolige Ven (admodum familiaris), om at følge ham til den ene saliggørende Kirkes Skød. Niels Stensens Biograf, Rigsarkivar A. D. JØRGENSEN, forklarer Spinozas Tavshed overfor sin tidligere Vens Opfordring paa følgende Maade: »Kristendommens urolige Kærlighedsaand drev Steno

til et Forsøg paa at gøre sin Ven delagtig i dens Lykke; Filosofiens uendelige Ligegyldighed for den enkelte Personlighed med dens Attraa og dens Bekymringer lod Spinoza se, at denne Mand var redningsløst fortabt for Sandhedens Erkendelse, og at det rette Svar paa hans Tiltale derfor var Tavshed.« Jeg tror, at den fortræffelige Historiker (som først har fremdraget det interessante Forhold mellem Steno og Spinoza) her gør baade Spinoza og Filosofien stor Uret. Jeg nærer stor Ærbødighed for Stenos Skikkelse, for hans religiøse saavelsom for hans videnskabelige Personlighed. Men jeg tror dog, at i enhver Propaganda, med hvor ædelt et Navn den end kalder sig, virker der andre Motiver foruden Kærlighedens Aand (hvis denne altid er med); og i hvert Tilfælde har denne Kærlighedens Aand ikke hindret Steno og mange Andre i at glæde sig til en Salighed, fra hvilken de troede at vide, at saare Mange vilde være udelukkede. Uretfærdigt er det i hvert Tilfælde at negte Spinoza Kærlighedens Aand, fordi han ikke vil paatvinge Andre sine Anskuelser. Hans kærlighedsfulde Tro gjaldt Mennesket, og han fandt det Menneskelige bag meget forskellige Trosformer. Det berettes om ham af et uvilligt Vidne, Præsten Colerus, hvor deltagende han var overfor Andre, og hvorledes han trøstede og opmuntrede sine Husfæller, naar de hjemsøgtes af Sorg eller Sygdom. Da hans Værtinde i Haag spurgte ham, om hun kunde blive frelst i den Religion, hun havde, svarede han hende, at hendes Religion var god, og at hun ikke skulde søge nogen anden; hun vilde sikkert blive frelst ved den, naar hun førte et fromt og stille Liv. Han har mest sympatiseret med de friere Retninger indenfor Protestantismen. Han har havt et andet Blik paa Protestantismens Betydning end hans Aandsfrænde Bruno, og det ganske naturligt, da han levede i det frieste Land i Europa, hvad der ganske vist den Gang ikke betød meget. Da senere en ung Mand, Albert de Burgh, der havde været Spinozas Husfælle og som var gaaet over til Katolicismen, gentog Stenos Omvendelsesforsøg, svarede Spinoza ham i et Brev, i hvilket han hævder den frie Erkendelses Gyldighed og sætter Retfærdighed og Kærlighed som det Væsentlige i al sand Religion. Det maa ikke glem-

mes, at hvad der ikke mindst forargede Steno hos Spinoza, var, at denne havde taget Ordet for Religionsfrihed. At arbejde for Religionsfrihed var for Steno at tage Skade paa sin Sjæl! Skulde der ikke i Spinozas Overbevisning om, at en sand Tro ikke kan paatvinges hverken ved aandelig eller legemlig Vold, og i hans Varsomhed med at rokke ved Andres Tro, naar der blot var Alvor i denne, ligge større og sandere Interesse for den enkelte Personlighed end den, som faar Udslag i lidenskabelig Propaganda?[58]) —

Efter et Par Aars Ophold i Rhynsburg flyttede Spinoza til Voorburg ved Haag (1663) og senere (1670) til selve Haag. Ogsaa her havde han mange Venner, tildels Mænd i høje Stillinger, som Brødrene de Witt. Hans Levevis var tarvelig, og han viste stor Uegennyttighed overfor Slægtninge og Venner i Pengeforhold. En lys og opromt Stemning betegnede hans Maade at tage Livet paa. »Hvorfor«, spørger han et Sted i sin Etik, »skal man snarere stille Sult og Tørst end forjage Tungsind? Efter min Overbevisning kan ingen Guddom og idethele Ingen, som ikke er misundelig, glæde sig ved min Afmagt og min Ulykke eller regne Taarer, Hulken og Frygt til Fortjeneste; men tvertimod, jo større Glæde vi føle, des større Fuldkommenhed gaa vi over til, det vil sige, desmere faa vi Del i den guddommelige Natur. Derfor vil den Vise vederkvæge og styrke sig ved Spise og Drikke, saavelsom ved Vellugt, Blomster, Musik, smagfuld Dragt, Legemsøvelser og Skuespil«. Trods sin mystiske Aare var Spinoza ingen Asket. I hans Liv som i hans Filosofi gik energisk Søgen efter at gaa op i én Tanke Haand i Haand med Sansen for den mangfoldige Virkelighed, hvis indre Lov denne Tanke efter hans Opfattelse netop udtrykker. Baade hans Liv og hans Filosofi fortegnes, naar man ikke fastholder de forskellige Strømninger, der faktisk bevægede sig hos ham, selv om han maaske ikke (som han troede) havde fundet det forløsende Ord, der kunde lade alle disse Strømninger komme til deres fulde Ret og til indbyrdes Forsoning.

Det første Skrift, Spinoza udgav, var en Fremstilling af den kartesianske Filosofi (1663), fra først af beregnet for en ung Mand (den nævnte Albert de Burgh), som han endnu ikke

vilde indvie i sin egen Filosofi. Det er karakteristisk, at han saaledes betragter Kartesianismen som en Indledning til sin egen Lære. »Etiken« har han stadigt arbejdet og filet paa. Han har været meget varsom med at meddele Andre den; før han tillod sine Disciple at vise Manuskriptet til Fremmede, indhentede han omhyggelige Efterretninger om disses Karakter og Forhold. Han negtede saaledes sin Ven Tschirnhausen Tilladelse til at vise Leibniz Etiken; først efter længere personlig Forhandling med Leibniz viste han ham selv sit Hovedværk. Efter en af TØNNIES [59]) opstillet Hypotese ere Etikens to første Bøger udarbejdede for sig, hvorimod den realistiske Psykologi i tredie Bog, der røber Indflydelse fra Hobbes, som ogsaa i Statslæren har paavirket Spinoza stærkt, synes at skyldes en senere Udarbejdelse. Derved forklares flere Uoverensstemmelser mellem Opfattelsen i anden og i tredie Bog. I Forhold til den »korte Traktat« betegner »Etiken« det Fremskridt, at Spinoza nu ikke længere opfatter Forholdet mellem Aand og Materie som et Aarsagsforhold, men som et Identitetsforhold. Spinoza gjorde flere Tilløb til Udgivelse af dette sit Hovedværk, men opgav den igen, da allerede Rygtet om Udgivelsen vakte stor Bevægelse. Han var ilde set efter Udgivelsen af sin *teologisk-politiske Afhandling* (1670), skønt han der endnu ikke havde udviklet sit egentlige System. Bogen forsvarede Religionsfriheden som Menneskerettighed, med særlig Henvisning til, at Personlighedernes Forskellighed ogsaa maa medføre Forskellighed i Tro. Desuden anstillede den en rent historisk Undersøgelse af de bibelske Skrifter (særligt de gammeltestamentlige, hvis sene Oprindelse hævdes) og en psykologisk Karakteristik af Forfatterne. Der gjordes en bestemt Forskel mellem Religionen, hvis Formaal er praktisk, idet den gaar ud paa at bøje Menneskenes Sind til Lydighed og Sædelighed, og Videnskaben, som har et rent teoretisk Formaal; og paa Basis af denne Forskel hævdedes Videnskabens fuldstændige Frihed. Endeligt polemiseredes der mod Antagelsen af Mirakler, da Naturens Love ere Guds eget Væsens Love. — Dette Skrift, der indeholdt saa mange Fremtidstanker, blev betragtet som Indbegrebet af al Ugudelighed. De Erfaringer, Spinoza herved gjorde, fik

ham ikke blot til at holde sin »Etik« tilbage, men tillige til at afslaa en Opfordring til at overtage et Professorat i Heidelberg; han frygtede for, at han — trods alle Løfter — ikke vilde faa tilstrækkelig Lærefrihed. — En Brystsygdom, der var arvelig i hans Familie, og som havde tæret paa ham i en lang Aarrække, medførte Døden (21. Februar 1677). Om hans Død som om hans Liv var der udspredt vilde Rygter, som den sandhedskærlige Præst Colerus har gendrevet efter nøjagtig Undersøgelse — skønt han selv er forundret over, at en Fritænker kunde leve saa smukt og dø saa roligt, og skønt han er forarget over, at Spinozas Barber i en til Boet indgiven Regning kalder sin afdøde Kunde »salig Hr. Spinoza!« —.

I Spinozas personlige Udvikling se vi saaledes de forskellige Elementer i hans System komme frem fra forskellige Sider. Det vil nu være Opgaven gennem Analyse at det færdige System at se, hvorledes han har forbundet disse Elementer, og hvorvidt Forbindelsen virkeligt er lykkedes ham.

b. *Erkendelseslære.*

Hvis man ved Fremstillingen af Spinozas System vilde følge hans egen »Etik«, maatte man begynde med visse Definitioner og Grundsætninger og af dem igen udlede en Række Læresætninger. Det Spørgsmaal vilde da staa ubesvaret, hvorledes Spinoza er kommen til sine Definitioner og Grundsætninger, der indeholde hele Systemet i sig, — og det er jo dog egentligt dette Spørgsmaal, som historisk har størst Interesse. Begynder man med Definitionerne og Grundsætningerne paa bar Grund, ligesom Spinoza selv gør i sit Hovedværk, ligger den Formodning nærmest, at disse første Principer enten opstilles rent vilkaarligt (saaledes som Hobbes mente det) eller ogsaa ere Genstand for en umiddelbar Anskuen. Ingen af Delene var Spinozas Mening. Ved at følge Tidens Mode, der fordrede en streng deduktiv Fremstilling, har han derfor givet Anledning til Misforstaaelser af sit System. Af den desværre ufuldendte Afhandling »om Forstandens Forbedring«, ses, at han har ofret den videnskabelige Metode alvorlig Eftertanke

og havde i Sinde at skrive en Art induktiv Logik. I en vis Forstand kan det siges, at de Principer, paa hvilke Spinoza bygger den deduktive Fremstilling i »Etiken«, for ham fremkom ved Besindelse over og Konstruktion af de Forudsætninger, paa hvilke vor Erfaringserkendelse af Tilværelsen beror.

Hvis man ved Erfaring blot forstaar en Opfattelse af Tingene, saaledes som de uvilkaarligt og tilfældigt fremstille sig for os, giver den os ingen sand Erkendelse. Den bliver staaende ved det Givne, som det fremtræder paa bestemt Tid og Sted, og en Antagelse sætter sig da fast i Bevidstheden, blot fordi der ingen modstridende Fakta hidtil have vist sig, uden at der er nogen Garanti for, at saadanne ikke findes. Denne Art Erfaring kalder Spinoza experientia vaga; den svarer til Bacons inductio per enumerationem simplicem. Den sande Erkendelse maa være en Fornufterkendelse, der ikke bliver staaende ved det enkelte givne Fænomen, men ser det som Følge af en almindelig Lov, som enkelt Udtryk for en almindelig Tingenes Orden, der strækker sig langt ud over det. Fornufterkendelsen betragter de i Erfaringen givne Fænomener i deres bestemte indbyrdes Sammenhæng og finder i denne Forklaringen af hvert enkelt Fænomen. Fornufterkendelsen (ratio) gaar ud fra det Givne. Spinoza indskærper Nødvendigheden af, »at vi altid udlede vore Begreber af reale Væsener ved saavidt muligt at gaa frem efter Aarsagernes Række«. Der maa da først tilvejebringes en Fremstilling af Fakta, og derefter maa af dem Grundbegreberne og Grundsætningerne udledes. I sin »teologisk-politiske Afhandling« drager Spinoza en Analogi mellem Fortolkningen af en Bog (Bibelen) og Forklaringen af Naturen. Først maa det godtgøres, hvad det givne Indhold er. Dernæst maa man sikre sig visse almindelige Forhold og Love, som gøre sig gældende paa ethvert Punkt. Det er for den fysiske Naturs Vedkommende Bevægelsens Love; for den aandelige Naturs Vedkommende vilde Spinoza nærmest nævne Lovene for Forestillingernes Association. Det er med et Ord Idéen om den i Alt raadende Lovmæssighed, der aabenbarer sig i de enkelte skiftende Fænomener og gør hvert enkelt af disse forklarligt for os. I denne Lovmæssighed aabenbarer sig for Spinoza

Tingenes sande, evige Væsen. Ikke til Fordel for Klarheden skelner han mellem »de faste og evige Ting, af hvilke de foranderlige Enkeltting afhænge paa saa inderlig og væsentlig en Maade, at de uden dem hverken kunne være eller begribes«, og »de Love, der ere skrevne i hine faste og evige Ting som i Lovbøger«. Hvad han kalder de faste og evige Ting, kan ikke være Andet end selve Naturordenen paa det materielle og paa det aandelige Omraade, altsaa selve det Faktum, at bestemte Love gælde for Fænomenerne. Disse Love aabenbare sig lige fuldstændigt i Naturen som Helhed og i dens enkelte Dele. Det er til dem, man maa gaa tilbage, naar man vil naa en Afslutning af Erkendelsen. Fænomenernes Række er uendelig, uudtømmelig; der kunne vi blive ved at gaa fra Led til Led. Men den sande Erkendelse angaar det, der forbinder Leddene, og som derfor er overalt til Stede, — hine faste og evige Ting, som Tanken formaar at gribe, medens Fænomenernes Række strækker sig i det Uendelige, uden Afslutning. — Spinoza skelner udtrykkeligt mellem den reale Sammenhæng, som hine faste og evige Ting (entia realia) udtrykke, og de blotte Almenbegreber (abstracta et universalia), der ingen objektiv Realitet have.

Vor Erkendelses Sandhed og Gyldighed beror efter Spinoza ikke paa noget ydre Kendemærke, ikke paa Overensstemmelse med Noget udenfor den. Det er den Klarhed og Tydelighed, der følger med fuldkommen Konsekvens, som giver Forvisningen om Sandheden. Vildfarelsen beror altid paa, at et Begrænset og Isoleret er gjort til et Hele. Vildfarelsen forsvinder, naar man blot ud fra de urigtige Forudsætninger, man er bildet i, gaar frem med streng Konsekvens. Intellectio fictionem terminat. I den strenge logiske Følgerigtighed har vor Tænkning altsaa en Sandhedsnorm, som den overalt kan anvende, selv hvor den er vildfarende. Sandheden, siger Spinoza, belyser baade sig selv og Vildfarelsen (veritas norma sui et falsi est), ligesom Lyset kundgør baade sig selv og Mørket. Udgangspunktet for al vor Forsken bliver da naturligt Undersøgelsen af den Sandhedsregel, som er given i selve vor Forstands Natur. Det er det Grundlag, paa hvilket vi bygge i vor

Forsken efter det Evige og Nødvendige i Tingene, efter det, der ligger til Grund for Alt (res omnium prima).

Spinoza antyder her, at vi kun formedelst vor subjektive Fornuft kunne finde »de evige Ting«, »den første af alle Ting« i Naturen. Havde han forfulgt denne Antydning videre, vilde Erkendelsesproblemet i hele dets Skarphed have stillet sig for ham: med hvilken Ret antage vi, at selve Tilværelsen følger den Norm, som gælder for vore Tankers indbyrdes Forhold? Men dette Problem bliver ikke til for ham. Det staar for ham fast, at vore fornuftige Forudsætninger ogsaa ere Tingenes, ja, at det Evige i Tingene svarer til dem; en objektiv Verdensorden svarer til den subjektive Tankeorden. Der er samme Forhold mellem vore Tankers objektive Genstande (hvilke Spinoza betegner med det skolastiske Udtryk essentiæ formales) som mellem vore Tanker indbyrdes. Til det, der for os er den første Tanke, af hvilken alle andre Tanker udledes, svarer det, der i Tilværelsen er den første Ting, Ophav og Kilde til alt Andet. Naar Spinoza lader de Love, der forklare de enkelte Fænomener, være »skrevne i de faste og evige Ting som i deres Lovbøger«, vil han dermed (kunne vi fra vort Standpunkt sige) udtrykke, at den Sammenhæng, der gør Tingene forstaaelige, ligesaavel er en Realitet som de enkelte løsrevne »Ting« hver for sig, ja, at den langt snarere end disse fortjener Navn af Realitet, da den er evig og altomfattende. Og heri maa vi ogsaa se Oprindelsen og Betydningen af det, han i sin deduktive Fremstilling kalder Substans. Ti ved Substans forstaar han det, som bestaar i sig selv og forstaas ved sig selv, og ved hvilket alt Andet bestaar og forstaas. Spinozas Substans, Grundbegrebet for hele hans Filosofi, er altsaa egentligt den som en Ting eller et Væsen forestillede Kausalitet. Ti Kausaliteten, Aarsagsforholdet, forstaar sig efter Spinoza af sig selv og er det, der gør alt Andet forstaaeligt for os. Og da nu Aarsagsforholdet er Forudsætning for en Erkendelse af den reale Tilværelse, der kundgør sig for os gennem Erfaringen, se vi, at Spinozas hele Filosofi kan siges at være en Konstruktion af de for al videnskabelig Erfaring gældende Forudsætninger, saaledes at disse Forudsætninger gøres til Et med Tingenes inderste

Væsen. Men Kausaliteten eller Aarsagsforholdet, der saaledes af Spinoza tænkes som en real Magt, af hvilken de enkelte Ting afhænge, og i hvilken de bestaa, svarer nu igen for ham til den Nødvendighed, med hvilken vi aflede Slutninger af Præmisser, eller med andre Ord: Spinoza skelner ikke mellem Grund og Aarsag; Aarsagsforholdet er for ham ikke et Tidsforhold, hvor Aarsagen gaar forud og Virkningen følger efter, men er et evigt Grundforhold; Forholdet mellem »de faste og evige Ting« (eller »den første af alle Ting«) og de enkelte Fænomener er ikke det, at hine først vare, og saa opstod disse som deres Virkninger. For den sande Erkendelse falder efter Spinoza Tidsforholdet bort. Fornufterkendelsen er efter Spinoza en Opfattelse af Tingene »under Evighedens Synspunkt« (sub specie æterni): den holder sig til det i Tingene, i hvilket den evige Nødvendighed kundgør sig i dem, og ser dem kun som Exempler paa denne. Selve Aarsagssætningen betragter Spinoza som en nødvendig Forudsætning. Han opstiller i Etiken som Grundsætning, at en Ting enten maa have sin Aarsag i sig selv eller i noget Andet. Da nu Substansen, det, som bestaar ved sig selv og forstaas ved sig selv, ikke kan have sin Aarsag i noget Andet, maa den have sin Aarsag i sig selv og altsaa existere med Nødvendighed. Negter man denne Sætning, saa maa man ogsaa negte den Sætning, at der nødvendigvis maa være en Aarsag til enhver Ting (enten i den eller udenfor den). Og at det er en Fornuftsætning, indlyser ogsaa af, at det, at to Ting forholde sig som Virkning og Aarsag, betyder, at den ene Tings Begreb kan udledes af den andens; Erkendelsen af Virkningen er kun Erkendelsen af en særlig Egenskab ved Aarsagen; der er noget Fælles i deres Begreb. Kun naar saaledes Tidsforholdet og idethele *Forskellen mellem Aarsag og Virkning falder bort*, saaledes at Virkningen ses som Aarsagens logiske Konsekvens (hvad der ganske vist vilde være den ideale Fuldendelse af Erkendelsen), kan Substansen eller »de evige Ting« kaldes Aarsag til Fænomenerne. Og kun under Forudsætning af denne Forvexling af Grund og Aarsag bliver det forstaaeligt, hvorledes Spinoza kunde haabe at opbygge en rent rationel Erkendelse af Tilværelsen, eller, som

man ogsaa kan udtrykke det, at erkende Tilværelsen som den, der er rationel i sit inderste Væsen. Modstykket til Spinoza dannes her af den Opfattelse, som allerede Brooke og Glanvil (saavel som Okkasionalisterne) antydede og senere Hume gennemførte: at Aarsag og Virkning ere *helt forskellige* Ting, hvilken Antagelse maa føre til at betvivle Tilværelsens Forstaaelighed. —

Fornufterkendelsen (ratio) fører os vel til at se det Evige og Nødvendige i Tingene, men den er dog efter Spinoza ikke den højeste Erkendelsesform. I den staar endnu den universelle Lov og de enkelte Fænomener i Modsætning til hverandre, og Tænkningen er her endnu diskursiv, vinder sit Resultat ved Sammenligning og Slutning. Den højeste Erkendelsesform er efter Spinoza den intuitive, hvor det enkelte Fænomen umiddelbart ses ligesom gennemstraalet af den almindelige Tingenes Orden, som naar jeg umiddelbart ser, at to Linier ere parallele med hinanden, naar de hver for sig ere parallele med en og samme tredie, eller som naar jeg i den Viden, jeg har om Noget, tillige umiddelbart ser, hvad der hører til for at vide Noget. Forskellen mellem det Universelle og det Individuelle er her ganske falden bort; deres Enhed ses med ét Blik. Det er Spinozas højeste Maal at forstaa saa Meget som muligt paa denne umiddelbare, intuitive Maade; han erklærer dog, at det er meget Lidet, han hidtil har kunnet forstaa saaledes. I sidste Bog af »Etiken« søger han at forstaa den enkelte Sjæl i dens inderlige Enhed med det evige Væsen: en Intuition, der danner Afslutningen paa al hans teoretiske og praktiske Stræben. Hovedbetingelsen for at hæve sig til denne Intuition er, at man løsriver sig fra den udvortes, tilfældige Erfaring og finder den nødvendige Sammenhæng ved Fornufterkendelsens Hjælp. — Dog er det ikke let at fastholde en skarp Forskel mellem Fornufterkendelse og Intuition; ti begge vise os Tingene »under Evighedens Synspunkt«, og desuden: i sin Beskrivelse af den intuitive Viden siger Spinoza, at den »*skrider frem* fra et fuldkomment Begreb om visse guddommelige Egenskabers Væsen til en fuldkommen Erkendelse af Tingenes Væsen«: her er da det Diskursive ikke helt faldet

bort. — Hvad Spinoza tilsigter, er intet Mindre end al Erkendelses højeste Maal: at forene Individualitet og Kontinuitet, det Enkelte og den hele Sammenhæng paa saa inderlig en Maade som muligt. Det lykkes ham kun ved at postulere en Anskuelse, der snart kan minde om den kunstneriske Opfattelse, snart om den mystiske Skuen, alt eftersom Vægten lægges paa det individuelle eller paa det universelle Moment. —

Det er stor Skade, at Spinoza ikke fik fuldendt sin Erkendelseslære. Men det Fragment, vi have, viser dog, at de grundlæggende Definitioner og Axiomer hos ham ikke komme som skudte ud af en Kanon, men konstrueres paa Grundlag af en Reflexion over Forudsætningerne for al Forstaaelse af Tilværelsen. Det Dogmatiske hos Spinoza fremtræder i den Tryghed, hvormed han opstiller disse Forudsætninger og behandler dem som Realiteter, ikke i, at han aldeles skulde have overset saadanne Forudsætningers Existens.

c. *Systematiske Grundbegreber.*

α. Naar Spinoza begynder sin deduktive Fremstilling med at definere hvad han forstaar ved Aarsag til sig selv og ved Substans, og med at opstille som Grundsætning, at hvad der ikke har sin Aarsag i noget Andet, maa have den i sig selv, saa har han egentligt derved kun postuleret Muligheden af en afsluttende Erkendelse af Tilværelsen. Tilværelsen vilde ikke kunne erkendes, dersom Aarsagssætningen ikke gjaldt, og Aarsagserkendelsen vilde ikke kunne fuldendes, naar der ikke var Noget, som havde sin Aarsag i sig selv og ikke atter viste den forskende Tanke udover det selv, saaledes som ethvert enkelt Fænomen gør det. Naar Spinoza definerer Substans som »det, der bestaar i sig selv og forstaas ved sig selv, det vil sige, hvis Begreb ikke trænger til nogen anden Tings Begreb, af hvilket det skulde dannes« (per substantiam intelligo id, qvod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a qvo formari debeat), saa har han dog derved efter sin Opfattelse ikke givet en rent subjektiv Begrebsbestemmelse, men formuleret en objektiv Kendsger-

ning, en given Realitet. Der er for ham ingen Tvivl om, at Substansen existerer. Dens Existens er given; men naar vi besinde os paa, hvad Substans er, indse vi, at dens Existens ogsaa er nødvendig, da der ikke er Noget, som kan udelukke den, eftersom den har sin Aarsag i sig selv. Ligeledes følger det af Substansens Væsen, at den ikke kan frembringes eller forgaa; at den ikke kan deles; at den ikke kan begrænses; at der ikke kan være flere end én Substans. Alt Andet, som vi tillægge Existens, kan da kun være Egenskaber (attributa) ved den ene Substans eller enkelte Fænomener (modi, Maader), i hvilke den aabenbarer sig. Det at der i Tilværelsen viser sig forskellige Egenskaber (som Bevidsthed og Udstrækning), vi ikke kunne reducere til en fælles Form, berettiger ikke (som Descartes mente) til Antagelsen af forskellige Substanser: de maa opfattes som forskellige Egenskaber eller Attributer ved den ene og samme Substans. Ligesaa lidt berettiger det, at Erfaringen viser os en Mangfoldighed af endelige Ting eller Fænomener, der ere sondrede i Tid og Rum, os til at antage en Mangfoldighed af Substanser. De endelige Tings eller Fænomeners Existens er helt igennem betinget, og sand Bestaaen (Substantialitet) kan kun tillægges den almindelige Tingenes Orden, det omfattende Væsen, som bærer dem alle.

β. Med Substansbegrebet falder for Spinoza Gudsbegrebet og Naturbegrebet sammen. Ved Substansbegrebet viser han tilbage til Kartesianismen og Skolastiken, ved Naturbegrebet tillige til Bruno og Renaissancen, og ved Gudsbegrebet til de religiøse Ideer, der allerførst satte hans Tænkning i Bevægelse. Gud kaldes Substansen som det uendelige Væsen, der aabenbarer sig under en Uendelighed af Attributer. Alt hvad der udsiges om Substansen, maa da ogsaa gælde om Gud, saa at Alt, hvad der er, er i Gud og hverken kan være eller begribes uden Gud. Baade Materie (Udstrækning) og Aand (Bevidsthed) ere da guddommelige Attributer, betegne ikke Væsener udenfor Gud, og ligesaa lidt ere de enkelte Ting eller Fænomener (modi) udenfor Gud. Ligesaa lidt som Gud har Noget udenfor sig, ligesaa lidt findes der Forskelle eller Modsætninger i Guds Væsen; her er ingen Forskel mellem Mulighed og

Virkelighed, ingen Tidsforskel. Alt hvad der følger af hans Væsen, følger med evig Nødvendighed; Guds Frihed bestaar netop i denne ved hans Væsen bestemte Nødvendighed. Naar Gud kaldes Aarsag til Tingene, maa det vel mærkes, at Aarsag og Virkning her ikke ere to forskellige Ting, men Virkningen en Aabenbaring af Aarsagens Væsen. Guds Værk er ikke forskelligt fra ham selv, saaledes som en menneskelig Mesters Værk er det. Gud er Tingenes Aarsag i samme Forstand, som han er sin egen Aarsag; han er iboende (immanent) ikke overskridende (transscendent) Aarsag; hans Værk bliver i ham, og han i det; udover sit Væsens Omfang kan han ikke komme. Vel maa der skelnes mellem Gud og alle Enkeltfænomenernes (modi's) Sum: Fænomenerne udgøre den frembragte Natur (natura naturata); Gud er den frembringende Natur (natura naturans). Men en ydre Sondring existerer ikke. Det er ifølge Spinoza en rent *abstrakt* Betragtningsmaade, naar vi betragte de enkelte Fænomener isolerede fra »hele Naturens Orden«, altsaa fra Substansen, den frembringende Natur. Vi bortkaste derved Betingelsen for at forstaa dem. At se Tilværelsen *abstrakt og overfladisk*, som den viser sig for Sanserne og Fantasien, ved Fænomenernes isolerede Fremtræden, er for Spinoza Modsætningen til at se den *som Substans* og ved Forstandens Hjælp. Hvert enkelt Fænomen er kun en begrænset Form for den ene uendelige Substans, fremkommen ved en Negation, en Ophæven af alle de andre Former, hvorunder den fremtræder. Enhver særlig Bestemmelse er en Negation [60]).

γ. Substansen, Gud eller Naturen fremtræder under forskellige Egenskaber eller Attributer. »Ved Attribut forstaar jeg,« siger Spinoza, »det, som Forstanden opfatter om Substansen som udgørende (konstituerende) dens Væsen«. Af de uendeligt mange Attributer, som det uendelige Væsen, vi kalde Gud eller Naturen, har, kende vi kun to, Aand og Materie. Guds eller Naturens Væsen fremtræder for os kun under disse to Former, som virkende dels i de materielle, dels i de aandelige Fænomeners Verden. Spinozas Forhold til Erfaringen fremtræder her klart. Ikke blot er det en Erfaringssag, at vi kun

kende to Attributer, men ogsaa selve Définitionen af Attributets Begreb hviler paa Erfaringen, nemlig paa den Kendsgerning (som maa være gaaet op for Spinoza i Mellemtiden mellem den »korte Traktat« og den definitive Udarbejdelse af »Etiken«), at det Aandelige og Materielle forstaas hvert efter sine Love. Forskellen mellem dem er da irreduktibel; vi kunne ikke udlede det Aandelige af det Materielle eller det Materielle af det Aandelige, men indenfor den aandelige Verden for sig og inden for den materielle Verden for sig kunne vi paavise Sammenhæng og Aarsagsforhold. Det Faktum, at det Aandelige og det Materielle ere irreduktible Forskelligheder ved Tilværelsen, er det, Spinoza udtrykker ved at kalde dem Attributer og ved at definere Attributet som det, der udtrykker Substansens Væsen: ti Substans er jo det, der bestaar i sig selv og forstaas ved sig selv. Man maa altsaa ikke springe over fra et Attribut til et andet. »Saa længe«, siger Spinoza, »Tingene betragtes som aandelige Fænomener (modi cogitandi), maa vi (debemus) forklare Naturens Orden eller Aarsagssammenhængen ved Aandens Attribut alene; og saa længe vi betragte dem som materielle Fænomener (modi extensionis), maa (debet) hele Naturens Orden forklares ved Udstrækningens Attribut alene«. Der er altsaa kun én Substans, én Aarsagssammenhæng, men den kan betragtes paa to Maader. Neppe har det dog været Spinozas Mening, at Attributerne kun skulde være Synspunkter, *vi* anlægge paa Substansen[61]). Han siger jo udtrykkeligt, at Attribut er, hvad Forstanden opfatter som *konstituerende* Substansens Væsen, og en Tvivl om, at det, vor Forstand opfatter som konstituerende, ogsaa virkelig konstituerer, kan ikke paavises hos Spinoza. Naar han da siger, at vi *maa* forklare det Aandelige ved det Aandelige og det Materielle ved det Materielle, saa er det en Nødvendighed, der som al Nødvendighed for ham er et Udtryk for Tilværelsens evige Væsen.

Spørges der, hvoraf det egentligt kommer, at man ikke kan forklare den aandelige Side af Tilværelsen ved den materielle eller omvendt, ligger Svaret indeholdt i det Ideal af Aarsagsforklaring, som Spinoza har opstillet, og i Følge hvilket Aarsag og Virkning maa være ensartede (4. og 5. Axiom i Etikens

første Bog). I et Brev (Ep. 4) siger Spinoza endnu tydeligere: »Naar to Ting Intet have fælles med hinanden, kan den ene ikke være Aarsag til den anden; ti da der ikke vilde være Noget i Virkningen, som ogsaa var i Aarsagen, saa vilde alt det, der var i Virkningen, være opstaaet af Intet«. Naar man konsekvent fastholder denne Grundsætning, har man Nøglen til hele Spinozas System. Af den følger nemlig Læren om Gud eller Substansen som *iboende* Aarsag til alle Fænomener (modi), altsaa Ophævelsen af den teologiske Dualisme af Gud og Verden. Og af den følger fremdeles Umuligheden af, at Aarsagen kan være materiel og Virkningen aandelig, eller omvendt, altsaa Læren om Aand og Materie som Udtryk for en og samme Tilværelse, en og samme Aarsagssammenhæng, og dermed Ophævelsen af den spiritualistiske Dualisme af Sjæl og Legeme. Ligesom det var den *almindelige* erkendelsesteoretiske Overvejelse af Betingelserne for at forstaa det i Erfaringen Givne, der førte Spinoza til Opstillingen af Substansbegrebet (som Begrebet om den hypostaserede Kausalitet), saaledes var det den *specielle* Betragtning af Muligheden for at forstaa det Aandelige og det Materielle, der førte til Attributlæren. Denne er væsentligt betinget ved Overbevisningen om Muligheden af at opfatte den materielle Side af Tilværelsen som et kontinuerligt Hele og om Umuligheden af at udlede den aandelige Side ved Tilværelsen af dette. Spinoza gør Front baade mod Descartes og mod Hobbes. Hans Attributteori er et Forsøg paa at løse de Vanskeligheder, hvorunder Kartesianismen og Hobbesianismen (Spiritualismen og Materialismen) lede. Han har stillet en ny, original Hypotese overfor Spiritualismen og Materialismen.

Spinoza har nu ikke strengt fastholdt denne Betydning af Attributlæren. Med Problemet om Forholdet mellem Aand og Materie har han paa flere Steder sammenblandet Problemet om Forholdet mellem Erkendelsen og dens Genstand. Det er let at se, at det er to forskellige Problemer; ti baade Aand og Materie (Tilværelsen baade fra dens aandelige og dens legemlige Side) ere Erkendelsesgenstande, og Erkendelsesproblemet kommer frem med Hensyn til alle de Sider, fra hvilke Tilværelsen kan

ses. Men da nu Spinoza som dogmatisk Filosof trygt stolede paa Overensstemmelsen mellem vor Fornuft og Tingenes Væsen, maatte han — som allerede udviklet — antage, at der til ethvert Tankeforhold svarede et Forhold i Tilværelsen. Og denne *erkendelsesteoretiske* Identitetslære sammenblandede han saa med den *psykofysiske* Identitetslære, som hans Attributlære udtrykker. Naar han opstiller Sætningen: »Forestillingernes Orden og Forbindelse er den samme, som Tingenes Orden og Forbindelse« (Eth. II, 7), saa er denne Sætning tvetydig, da den baade kan forstaas erkendelsesteoretisk og psykofysisk. Spinoza selv har nærmest forstaaet den erkendelsesteoretisk. Det ses af hans Exempel: til mit Begreb om Cirkelen svarer den i Virkeligheden existerende Cirkel (Eth. II, 7 Schol). Psykologisk set maatte det have heddet: til min Forestilling om Cirkelen svarer den Tilstand, min Hjerne er i, naar jeg har denne Forestilling. Men naar Spinoza i umiddelbar Sammenhæng hermed hævder, at aandelige Fænomener skulle forklares ved aandelige Fænomener, materielle Fænomener ved materielle, saa er det et helt andet Problem, han faar med at gøre. I Etikens tredie Bog, hvor Synspunktet er psykologisk, ikke erkendelsesteoretisk, anvender han da ogsaa Attributlæren rent psykofysisk. — Denne Forvexling hænger naturligt sammen med, at Erkendelsesproblemet hos Spinoza ikke fremtræder som aldeles selvstændigt Problem. Kun ved en kritisk Revision af vor Erkendelse — baade hvad dens Evne til at erkende den aandelige og den materielle Side af Tilværelsen angaar — træder Forskellen mellem de to Problemer klart frem[62]).

Ligesom der efter Spinoza er et inderligt Forhold (et iboende Forhold, et Immanensforhold) mellem Substansen (Gud eller Naturen) og de enkelte Fænomener, saaledes maa for ham ogsaa de store Grundformer og Grundegenskaber, Tilværelsen frembyder, være Substansens egne Attributer. Det var en dristig Konsekvens heraf, naar Spinoza erklærede Materien eller Udstrækningen for et guddommeligt Attribut. Materien er efter den sædvanlige teologiske Opfattelse kun et Afledet, et Produkt af Aanden. Ligesaa lidt som Bruno og Böhme kunde Spinoza slaa sig til Ro ved denne Opfattelse, der jo navnligt strider

mod hans Grundtanke om det iboende Aarsagsforhold. Det maa ved Spinozas Lære om Materien som guddommeligt Attribut vel mærkes, at han her ved Materie mener det Substantielle i de materielle Fænomener, det i disse, der bestaar under alle Forandringer og trods alle Delinger, og som hverken kan lide, opstaa eller forgaa. Den materielle Side af Tilværelsen er ligesaa vel som den aandelige en Aabenbaring af Guddommen eller Substansen; til dennes »uendelige Tankekraft« (potentia infinita cogitandi) svarer den uendelige materielle Udstrækning, hvis Dele de enkelte Fænomener ere. Det til Grund Liggende i Tilværelsen, fra hvilken Side denne end betragtes, er Aarsagssammenhængen og den Enhed, hvorom Aarsagssammenhængen vidner.

δ. De enkelte Fænomener (modi) ere, som det erindres fra det Foregaaende, de særlige Maader, paa hvilke Substansen træder frem indenfor de forskellige Attributer. Da Attributerne gælde for Substansen, gælde de ogsaa for de enkelte modi: ethvert enkelt Fænomen kan altsaa betragtes fra uendeligt mange Sider, ligesaa vel som hele Tilværelsen, af hvilken den er Led eller Del, kun at vi jo ikke kende mere end to af disse Sider. Definitionen af modus er: en Bestemmelse ved Substansen, eller: det, som har sin Bestaaen i noget Andet, ved hvilket det ogsaa forstaas. Som affectio substantiæ forstaas modus kun ved Substansen og har sin Bestaaen i den — ligesom, kunde man sige, den enkelte Bølge kun bestaar som Del af Havet og kun forstaas ved at ses som Del af Havet. I hvert enkelt Fænomen rører sig en Selvopholdelsestrang, der er en Del af den i Alt virkende guddommelige Kraft. Men i hver enkelt modus rører denne Kraft sig kun paa begrænset Maade; man kan da ikke forstaa den Maade, paa hvilken den enkelte modus virker eller lider, uden at se den i dens Vexelvirkning med alle andre modi. Den enkelte modus' Tilstand forstaas altsaa kun ved noget Andet end den selv. Her træder et ydre (transscendent) Aarsagsforhold i Kraft. Men saa udvortes de enkelte Fænomener end staa overfor hverandre, ere de dog alle tilsammen og hvert for sig kun Bestemmelser (affectiones, modificationes, determinationes) ved den ene uendelige Substans. I

den frembragte Natur (natura naturata) virker paa alle Punkter den frembringende Natur (natura naturans).

Indenfor natura naturata skelner Spinoza mellem nødvendige og uendelige modi, der umiddelbart følge af Guds evige Natur, og endelige modi, der til deres Opstaaen behøve andre modi. Indenfor Udstrækningens Attribut nævner han (Ep. 64) som uendelige modi Bevægelse og Hvile; særligt synes han her at tænke paa Bevægelsens Bestaaen, eller paa den Lov, at der under alle Materiens Forandringer bevares det samme Forhold mellem Bevægelse og Hvile, — denne Lov, der gør det klart, at ethvert enkelt Legeme kun er en Del af det hele Univers. Indenfor Tænkningens Attribut nævner han den »uendelige Forstand« (intellectus infinitus), som er en umiddelbar Virkning af den uendelige guddommelige Tankekraft, og som — da den stilles analogt med Bevægelsens Konstans — maa antages at betyde den aandelige Energi, der stadigt bliver den samme i Verden, hvormeget saa end de enkelte aandelige Fænomener skifter. (Maaske er det nærmest Bevægelsens Bestaaen og »den uendelige Forstand«, Spinoza i Afhandlingen om Forstandens Forbedring tænker paa ved Udtrykket »faste og evige Ting«).

ε. Til nærmere Karakteristik af det her fremstillede System skal der blot endnu antydes en Række Problemer og Vanskeligheder, som Systemet fører til. — Der tales om Gud eller Substansen som virkende, skønt Tidsformen kun skal gælde modi, natura naturata, ikke Substansen, natura naturans. Det hænger sammen med den omtalte Sammenblanding af Grund og Aarsag. — Der bestaar to Aarsagsforhold: et mellem modi indbyrdes, et udvortes, transscendent, og et mellem Substans og modi, et immanent. Hvorledes ere begge at forene? — Substansens Enhed og Attributers og modi's Mangfoldighed ere ikke bragte i Harmoni; der er intet Svar givet paa, hvorledes den ene Substans kan fremtræde under forskellige Synspunkter, eller hvorledes der af den ene Substans kan følge en Uendelighed af Virkninger. — Og naar for Spinoza Begreberne Substans, Natur og Gud dække hverandre, indfører han ved Betegnelsen Gud en Værdibestemmelse, som kun begrundes ved, at han de-

finerer Fuldkommenhed som Realitet; Spørgsmaalet, om denne Definition kan fastholdes, undersøges ikke nærmere, og paa et senere Punkt i sin Fremstilling opstiller han — som vi ville faa at se — endog et Begreb om Fuldkommenhed, efter hvilket ikke al Realitet er fuldkommen. — Saaledes lader selv det dristigste spekulative System ubesvarede Spørgsmaal nok tilbage. Det Store hos Spinoza er hans resolute Gennemførelse af den Tanke, at Tilværelsen maa være rationel; deraf slutter han, at dens Væsen maa være Identitet, absolut Enhed. Konsekvent vilde han i Stedet for flere systematiske Grundbegreber kun have havt ét eneste: Substansen. Til dette Begreb kan man maaske stige op — men har man naat det, kan man i hvert Tilfælde ikke slippe ned igen. — Disse Indvendinger mod Spinozas System ramme dog ikke hans Grundbestræbelse, ikke Grundretningen i hans Tænken, men muliggøres for største Delen ved den dogmatiske Fremgangsmaade, han anvender.

d. Religionsfilosofi.

Det vil være af Interesse at stanse et Øjeblik for at se, i hvilket Forhold Spinozas Filosofi staar til de gængse religiøse Anskuelser. Da han benævnede sit højeste Begreb (Substansen) Gud, havde han selv strax givet Anledning til en saadan Sammenligning. Allerede i hans Brevvexling se vi dette Punkt drøftet. Paa given Anledning skriver han (Ep. 73): »Jeg hylder om Gud og Naturen en Mening, der er vidt forskellig fra den, som de moderne Kristne pleje at forsvare. Jeg hævder nemlig, at Gud er (som man siger) iboende, ikke ydre Aarsag til alle Ting. Det vil sige, jeg paastaar med Paulus, at i Gud ere og røres alle Ting . . . Men naar Nogle mene, at den »teologisk-politiske Afhandling« gaar ud paa, at Gud og Naturen, hvor man saa ved Natur forstaar en Masse eller en legemlig Materie, skulle være Et og det Samme, saa tage de aldeles fejl«. — Fra den sædvanlige teologiske Opfattelse skiller Spinozas Filosofi sig især i to Punkter: ved ikke at opfatte Gud og Verden som to forskellige Væsener, og ved ikke at tillægge Gud menneskelige Egenskaber. Man gjorde i den første Tid

kort Proces ved at kalde hans Opfattelse Ateisme og Materialisme. HENRY MORE f. Ex. siger i et Skrift, i hvilket han vil gendrive Spinozas »grove Ateisme« (crassissimus atheismus), at Gud og Materien hos ham ere Et. Altsaa, siger More, ere Stene, Snavs, Bly, Møg Gud, da disse Ting jo ere Materie! Saa er da Spinoza en »smudsig og besudlet Ateist« (sordidus et lutulentus atheus)[63]). En lille Prøve paa det 17. Aarhundredes Polemik! — Man var i Forlegenhed med det nye System paa Grund af dets Ejendommelighed; det lod sig ikke let indrangere i de gængse Kætterirubrikker, og i sine skarpt tilskaarne Former æggede det dog Forargelsen frem paa flere Punkter. Senere kom Udtrykket Panteisme frem (først vistnok hos Toland). Der fik man et Ord, som rammede bedre. Og dog er der ikke fuld Enighed om dets Brug. Efter Nogle betegner det en Anskuelse, der opfatter Guds Forhold til Verden som immanent; efter Andre er det Væsentlige for Panteismen, at Gud ikke tænkes som et personligt Væsen[64]). Efter det første af disse Kendemærker er der ingen Tvivl om, at Spinozas System er panteistisk; efter det andet er det mindre klart, hvorledes man skal betegne det.

I et af sine Breve (Ep. 54) siger Spinoza, at for ikke at sammenblande den guddommelige Natur med den menneskelige, tillægger han ikke Gud menneskelige Egenskaber som Villie, Forstand, Opmærksomhed, Hørelse o. s. v. Den nærmere Begrundelse heraf findes flere Steder i »Etiken«. — Det er klart, at de psykologiske Bestemmelsers Anvendelighed maa falde bort med Tidsforholdets Bortfalden, og Tiden gælder for Spinoza kun for natura naturata, ikke for natura naturans. Med Tidsforholdet falder ogsaa al Forandring bort; Gud kan hverken gaa over til større eller til ringere Fuldkommenhed og kan derfor hverken føle Glæde eller Sorg, Kærlighed eller Had. Fremdeles har Gud som Substans Intet udenfor sig, ingen ydre Genstand, som Følelsen eller Villien kunde rette sig imod. Vor Bevidsthed, baade vor Forstand, vor Følelse og vor Villie, er bestemt ved saadanne ydre Genstande, og naar de falde bort, falder for os ogsaa Bevidstheden bort. — Hvis man vil bruge Ord som Forstand og Villie om Gud, maa man gøre sig

det klart, at deres Betydning maa undergaa en saadan Ændring, at det i Grunden kun er Ordet, der er fælles for de to Anvendelser, omtrent som man bruger Ordet Hund baade om Stjernebilledet Hunden (Sirius) og om det gøende Dyr paa Jorden. Den hele Trang til Overførelse af menneskelige Egenskaber har derfor ingen objektiv Gyldighed. Dersom Trianglerne kunde tænke, vilde de opfatte Gud som trekantet; dersom Cirklerne kunde tænke, vilde de opfatte Gud som rund.

Paa den anden Side anerkender Spinoza det Aandelige som en selvstændig Side ved Tilværelsen. Gud er substantia cogitans saavel som substantia extensa; cogitatio (Tænken, Aand) er et af Guds Attributer, udtrykker altsaa Guds Væsen! Forstand og Villie hører kun til den frembragte Natur, ikke til den frembringende; men der maa i denne være en Grund til, at de kunne opstaa, og naar den »uendelige Forstand« har evig Bestaaen under alle aandelige Fænomeners Skiften, saa maa ogsaa dette have sin Grund i Guddommens Væsen. Man kunde maaske udtrykke Spinozas Opfattelse saaledes: Gud er Aand, men ikke Personlighed, fordi kun et begrænset Væsen kan være Personlighed. (Udtrykket Personlighed nævner Spinoza kun et enkelt Sted, men erklærer det for utydeligt). Mærkes maa det dog, at Spinoza ved at erklære cogitatio for et guddommeligt Attribut og ved (som senere vil blive omtalt) at tale om Guds uendelige Kærlighed til sig selv (af hvilken Menneskets Kærlighed til Gud er en Del) selv foretager en saadan Sublimering af de psykologiske Egenskaber, som han paa andre Punkter negter. Mod cogitatio som guddommeligt Attribut kunde der rettes lignende Indvendinger som de, Spinoza selv fremfører mod den gængse Opfattelse. — De, hvem det absolut er om at gøre at henføre et filosofisk System under en eller anden »isme«, ville forsaavidt være i Forlegenhed med Spinoza, især da enhver tænkende Teisme maa foretage Sublimeringer af samme Art som Spinozas.

e. *Naturfilosofi og Psykologi.*

Ved at opstille Udstrækningen som et af Tilværelsens Attributer og ved (i Kraft af selve Definitionen af Attributet) at fordre, at man ved Forklaringen af et Fænomen skal holde sig til det Attribut, under hvilket man betragter det, har Spinoza allerede fastslaaet en rent mekanisk Naturforklaring som den eneste videnskabelige. Som faldende under Udstrækningens Attribut ere alle legemlige Fænomener kun at forklare ved legemlige Aarsager, ved Aarsager, som virke ud fra andre Punkter af Rummet end det, de selv befinde sig paa. Det falder derfor Spinoza meget let at give et Bevis for Inertisætningen: denne ligger egentligt allerede i Opstillingen af Udstrækningen som Attribut. Ligesaa dogmatisk som Descartes og Hobbes opstiller Spinoza de mekaniske Grundsætninger som evige Sandheder — skønt han maa indrømme, at han ikke kan udlede Bevægelsen af selve Udstrækningen *). Der kan ingen Væsensforskelligheder finde Sted mellem Legemer; disse ere kun forskellige i Henseende til Bevægelse og Hvile, Hastighed eller Langsomhed. Bevægelsens Love ere evige Natur- og Fornuftlove. — I Attributlæren indeholdes ogsaa Forkastelsen af enhver Antagelse af Formaal i Naturen. Da det ene Attribut ikke kan bestemme det andet, kan intet materielt Fænomen som saadant have sin Grund i en Tanke, hvilket den teleologiske Forklaring forudsætter. I en længere Anmærkning til »Etikens«

---

*) Denne Indrømmelse gør Spinoza i det sidste Brev, vi have fra hans Haand (af 15. Juli 1676). et Svar til Filosofen og Matematikeren TSCHIRNHAUSEN, der med stor Skarpsindighed havde spurgt, hvorledes man af Udstrækningens almindelige Begreb kunde udlede de legemlige Tings Figur og Bevægelse. Tschirnhausen gjorde opmærksom paa, at denne Vanskelighed ikke existerer hos Descartes, der antog, at Gud skabte Materien i Bevægelse; men Spinoza, for hvem Udstrækningen er et guddommeligt Attribut, savner saa det Kraftbegreb, der hos Descartes opfattedes i teologisk Form. Spinoza erklærer Definitionen af Materie som Udstrækning utilstrækkelig og bebuder en nærmere Drøftelse af Spørgsmaalet, som han ikke fik givet.

første Bog søger Spinoza at vise, at den teleologiske Opfattelse udspringer af Menneskets praktiske Trang og Ønske, af dets Selvopholdelsestrang i Forbindelse med dets oprindelige Uvidenhed om de virkelige Aarsager; det antager, at Alt er indrettet til Menneskenes Tarv, og at Guderne arbejde for dette; hvor der intet rimeligt Formaal kan findes, lade de sig nøje med at finde Forklaringen i Guds Villie, denne Uvidenhedens Tilflugt (asylum ignorantiæ), der altid staar til Tjeneste. Dersom ikke Matematiken havde anvist en rationel Vej til Erkendelse, vilde den teleologiske Opfattelse for bestandig have hindret Erkendelsen af Naturen. Den teleologiske Opfattelse hindrer dog ikke blot Naturerkendelsen, men forudsætter ogsaa uværdige Forestillinger om Guddommen: naar Gud virker efter Formaal, er han jo ikke fuldkommen, men bliver det først, naar han har naat sine Formaal! Menneskene driste sig til at anvende moralske og æstetiske Begreber paa Naturen, finde Orden og Forvirring, Skønhed og Hæslighed, Godt og Ondt i den, idet de mene, at den er anlagt paa at tiltale deres Følelse. De se ikke, at Naturens Fuldkommenhed er Et med dens Magt, og at denne Magt er uendelig, saa at den formaar at frembringe alle mulige Grader og Former af Existens, dem, som for os staa lavest, ligesaavel som dem, der for os staa højest.

I en Række af Laanesætninger i anden Bog af Etiken antyder Spinoza, hvorledes han tænker sig en mekanisk Naturopfattelse gennemført. — I Følge Inertiloven bestemmes ethvert Legeme til Bevægelse eller Hvile af et andet Legeme, dette af et tredie, og saa fremdeles. Den Maade, hvorpaa et Legeme bestemmes, beror dels paa dets egen Natur, dels paa det Legemes Natur, der paavirker det. — Naar Legemer af samme eller forskellig Størrelse holdes saaledes sammen af andre Legemer, at de berøre hverandre, eller naar de meddele hverandre deres Bevægelser i et vist Forhold, siges de at være indbyrdes forbundne og danne alle tilsammen ét Legeme eller ét Individ, som adskilles fra andre Individer ved den bestemte Forbindelse mellem de enkelte Legemer, hvoraf det bestaar. Et saadant Individ vedbliver at være det samme, selv om nogle Dele optages og andre udskilles, og selv om Delenes Størrelse og Be-

vægelsernes Retning forandres, naar blot den hele Form for Sammensætningen vedbliver at være den samme. Flere saadanne Individer kunne forenes til et Individ af anden Orden, og flere Individer af anden Orden til et Individ af tredie Orden, og saaledes fremdeles, indtil hele Naturen tilsidst staar for os som et eneste stort Individ, hvis enkelte Dele variere i det Uendelige, uden at det hele Individ undergaar nogen Forandring.

I alle sine Trin og Grader er Naturen besjælet. Ogsaa dette følger af Attributlæren: da hvert Attribut udtrykker den hele Substans, maa der til enhver Form under det ene Attribut svare en vis Form under det andet Attribut. Til de forskellige Trin af Individualitet i den materielle Natur svare altsaa forskellige Trin af Sjæleliv i den aandelige Natur. Ligesom det menneskelige Legeme bestaar af mange sammensatte Individer af forskellig Beskaffenhed, saaledes er ogsaa den Tanke, der udgør den menneskelige Aands Natur, sammensat af mange forskellige Tanker. Aanden og Legemet er jo en og samme Substans, eller rettere en og samme Del (modus) af Substansen, og hvad der under Udstrækningens Attribut fremtræder som mere eller mindre sammensatte Bevægelsesformer, det fremtræder under Tænkningens Attribut som mere eller mindre sammensatte Tankeformer. Naar jeg har en Drift eller fatter en Beslutning, foregaar der samtidigt under Udstrækningens Attribut en legemlig Bestemmelse efter de almindelige Love for Bevægelse og Hvile, og det saaledes at forstaa, at det i Grunden er en og samme Ting, der sker. Man slipper, som Spinoza viser, ved denne Antagelse for at hævde en Indvirken af Sjælen paa Legemet eller omvendt, Noget, hvorom ingen kan danne sig et klart Begreb. At sige, at Sjælen sætter Legemet i Bevægelse, er i Grunden at sige, at man ikke véd, hvorledes denne Bevægelse bliver til. Tillige har hin Antagelse den Fordel, at man ikke sætter vilkaarlige Grænser for den materielle Naturs Virksomhed. Ingen har jo endnu fundet Grænsen for, hvad der kan bevirkes ved den materielle Naturs egne Love, saa at man ikke har Ret til at paakalde Sjælens Indgriben, fordi Legemet synes at virke paa vidunderlig Maade.

Heller ikke Paaberaabelsen af Villiens »Frihed« hjælper. Denne saakaldte »Frihed« (den virkelige Frihed er efter Spinoza den, der bestaar i at følge sin egen Naturs Nødvendighed) er en Illusion, som fremkommer ved, at man ikke kender Aarsagerne til sin egen Handlen. Den Snakkesalige mener at handle frit. naar han lader Munden løbe, ligesom Stenen, hvis den kunde tænke, vilde mene, at den faldt til Jorden med »fri« Villie. Desuden er jo Beslutningen afhængig af Erindringen, og denne ere vi ikke altid Herrer over! —

Skønt Spinoza afviser enhver Forklaring af aandelige Fænomener ved materielle Aarsager, bruger han dog — hvad der efter hans Forudsætninger ogsaa er fuldt berettiget — Sammenhængen mellem det Materielle og Aandelige til at belyse de aandelige Fænomener, hvor disse ikke umiddelbart kunne forstaas. Enhver Sansefornemmelse svarer til en legemlig Tilstand. Nu har denne Tilstand vel sin Aarsag i andre Legemers Paavirkning, men denne Paavirkning modificeres ved vort eget Legemes Beskaffenhed: deraf følger, at Sansefornemmelsen ikke blot svarer til de ydre Legemers Natur, men først og fremmest til vort eget Legemes Natur. Alligevel betragte vi uvilkaarligt enhver Sansefornemmelse som Udtryk for noget Virkeligt, indtil der opstaar andre Fornemmelser eller Forestillinger hos os, som udelukke den antagne Virkelighed. Det er altsaa efter Spinoza gennem Fornemmelsers og Forestillingers indbyrdes Kamp, at vor Opfattelse af Virkeligheden klares og bestemmes. — Fornemmelserne fremkalde Forestillinger om det, der har Lighed med eller er forekommet sammen med Fornemmelsens Genstand[65]. Lovene for Forestillingers Forbindelse ere for Spinoza aandelige Naturlove, Sidestykket til Bevægelseslovene indenfor Materiens Attribut. Spinoza skelner skarpt mellem Forestillingsassociation og egentlig Tænken. Denne Forskel er omtalt i Afsnittet om hans Erkendelseslære. Sansefornemmelse og Forestillingsassociation udtrykke Menneskets Tilstand som Led i Fænomenernes Række, af den uendelige natura naturata. De højere Trin af Erkendelse, Fornufterkendelsen og den intuitive Viden, naas ved at gaa tilbage til det, der som fælles Lov og Væsen rører sig i Alt, altsaa til den uendelige Substans,

og se Alt indoptaget i den, eller se det sub specie æterni. — Hobbes' Psykologi har her det Fortrin for Spinozas, at den viser Muligheden af, hvorledes egentlig Tænkning ved Koncentration om et Formaal eller en Opgave kan udvikle sig af den uvilkaarlige Forestillingsassociation. Spinoza sætter endnu paa skolastisk Vis den egentlige Tænkning som en ganske særegen, fra sædvanlig Forestillen væsensforskellig Virksomhed. Des mærkeligere, at han saa alligevel i Attributlæren forvexler det erkendelsesteoretiske og det psykofysiske Synspunkt — skønt paa den anden Side denne Forvexling neppe vilde indtræde, hvis han havde set, at Forestillingsassociationens Love i Virkeligheden ikke suspenderes ved den egentlige Tænkning. —

Den Behandling, Spinoza giver af Følelsernes Psykologi, hører til det Ypperste, han har ydet, og som i det Hele er ydet i Psykologien. For det Første har han den Fortjeneste at hævde Nødvendigheden og Berettigelsen af en rent naturhistorisk Undersøgelse af de menneskelige Følelser og Lidenskaber. Han vil (som Forsker) hverken spotte over dem, le ad dem eller græde over dem, men søge at forstaa dem, og vil derfor betragte dem med samme Sindsro, som om det var materielle Naturfænomener eller geometriske Figurer, han havde for sig. Dernæst har han fremdraget de vigtigste Synspunkter, der komme til Anvendelse ved Følelsernes Forklaring.

Hvad Følelsens Stilling og Betydning i Sjælelivet angaar, har Spinoza paa de forskellige Trin af sin filosofiske Udvikling næret forskellige Anskuelser. I hans første Arbejde, »den korte Traktat« (II, 16, 5), er hans Opfattelse helt intellektualistisk. Det er Erkendelsen, Forestillingerne, der bestemme alle Sjælelivets Fænomener. Villien er blot en Følge af Forestillingen, en Hævden eller Forkasten. Og tillige bestemmes her endnu Forestillingerne selv ved Genstandenes Indvirken, idet han i dette Skrift antager en Indvirken af det ene Attribut paa det andet. Allerede i sit Skrift om den kartesianske Filosofi antyder han, at Forestillingerne selv ere Udtryk for vor Aktivitet, saa man ikke kan skelne mellem Forestillingens Opstaaen og dens Hævdelse eller Forkastelse. Og med den definitive Attributlære udføres denne Antydning videre, men saaledes at Forstand og

Villie nu fuldstændigt gøres til Et. At tænke er en Aandsvirksomhed, og al Aandsvirksomhed er Tænken, saaledes omtrent kunde man udtrykke Spinozas Opfattelse her; den er formuleret i Tillægget til den 49. Sætning i »Etikens« 2. Bog: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Men i »Etikens« 3. Bog, hvor Følelsernes Naturhistorie gives, fremtræder en helt ny Opfattelse af Villien, idet denne bestemmes som bevidst Selvopholdelsestrang (Eth. III, 9 Schol). Det er nu saa langt fra, at den er Et med, endsige Følge af Erkendelsen, at denne netop er afhængig af Villien: »vi søge, ville, attraa og ønske ikke Noget, fordi vi mene, at det er godt, men omvendt, vi mene, at Noget er godt, fordi vi søge, ville, attraa og ønske det«. Her er altsaa Trangen og Villien Et, og Forestillingerne afhængige af dem. I sin Afhandling om Spinozas Udviklingshistorie, i hvilken TØNNIES har belyst dette Punkt paa en glimrende Maade, formoder han med stor Sandsynlighed, at det er Hobbes' Indflydelse, der har frembragt denne sidste Ændring i Spinozas Opfattelse. Hobbes sætter Drift og Villie i nøje Forbindelse med hinanden og med Selvopholdelsestrangen, og han betoner tillige den Indflydelse, Tanken om et Formaal har paa Forestillingernes Forbindelse. I Spinozas Værk, som det foreligger, er der en øjensynlig Modsigelse mellem Definitionen af Villie II, 49 Coroll. og den Definition, der gives III, 9 Schol., saa at det er højst rimeligt, at to Udkast ere arbejdede sammen, uden at alle Spor af forskellige Opfattelser ere bortskaffede.

Fra Selvopholdelsestrangen som Udtryk for hvert enkelt Væsens Natur gaar Spinoza nu ud i sin Fremstilling af Følelsernes Psykologi i »Etikens« 3. Bog. Selv om han derved ændrede Noget i sin Psykologi, ændrede han Intet i sin almindelige Filosofi. I hvert Enkeltvæsen virker den uendelige Natur, Guddommen selv. Hvert enkelt Væsens Stræben efter at bevare sig selv er da kun en Del af den uendelige guddommelige Virken i hele Tilværelsen. Allerede i den »korte Traktat« (I, 5) saa han (ligesom Bruno) i denne hos alle Væsener levende Selvopholdelsestrang Aabenbarelsen af det guddommelige Forsyn. Og denne Trang er Et med selve Tingenes Natur, antager

forskellig Karakter efter de enkelte Væseners Natur: at existere er at stræbe efter at bevare sig selv. Denne Stræben kaldes Drift, naar den er forbunden med Bevidsthed: ved Drift forstaas altsaa selve Menneskets Væsen, forsaavidt det tænkes bestemt til Virksomhed formedelst en Ændring i dets Tilstand. Naar denne Drift særligt betragtes fra den aandelige Side, kaldes den Villie. Der opstaar Lyst, naar denne Stræben begunstiges, Ulyst, naar den skuffes. Vel at mærke: det er selve Overgangen til en gunstigere (»fuldkomnere«) Tilstand, der er forbunden med Lyst, og selve Overgangen til en ugunstigere (»ufuldkommen«) Tilstand, der er forbunden med Ulyst. Selve Tilstandene som hvilende ere ikke forbundne med Følelser. Dog anstilles der heller ikke nogen udtrykkelig Sammenligning mellem Tilstandene: Følelsen svarer umiddelbart til selve Tilstandenes Skiften.

Ligesom Spinoza her udtaler, hvad vi nu kalde Følelsens biologiske Betydning, dens Sammenhæng med Livets Fremgang eller Tilbagegang, og ligesom han ogsaa har et klart Blik for Kontrastforholdets Betydning for Følelsernes Opstaaen (»Forholdsloven paa Følelsernes Omraade«), saaledes har han ogsaa sat det tredie Hovedpunkt i Følelsernes Psykologi, Forestillingernes og Forestillingsforbindelsernes Betydning for Følelsernes Udvikling til specielle Arter, i et udmærket Lys. — Af Drift, Lyst og Ulyst udleder han ved Hjælp af Forestillingsforbindelsens Love de specielle Arter af Følelse. Vi elske det, som volder Lyst, men hade det, som volder Ulyst. Vi elske fremdeles, hvad der fremmer det, vi elske, ligesom vi hade det, der skader, hvad vi elske. Og naar vi forestille os et Væsen, der har Lighed med os selv, have en vis Følelse, faa vi uvilkaarligt selv den samme Følelse. Heraf kan opstaa Medfølelse — men ogsaa Misundelse og krænket Ærgerrighed, nemlig naar vi ønske ene at besidde det, den Anden nyder, eller naar vi ønske, at den Anden ganske skal være stemt, som vi ere stemte. — Efter disse almindelige Principer gennemfører Spinoza nu sin Betragtning i det Enkelte. Han har grundlagt Udviklingsteorien paa Følelsernes Omraade, idet han har vist, hvorledes vor Følelse under Forestillingernes Indflydelse og under ind-

byrdes Sammensætning og Blanding kan antage Former, der ere højst forskellige fra de elementære Begyndelsesformer. Det er Følelsens Væxtbetingelser, han har formuleret. — Hvorvidt det er muligt al holde sig udelukkende til det ene Udgangspunkt, han har grebet: den individuelle Selvopholdelsestrang, er et Spørgsmaal, som her ikke kan drøftes.

f. Etik og Statslære.

Det er karakteristisk for Spinoza, at der er et praktisk Motiv for hans Tænken, og at hans Tænken dog hæver sig højt over den Endelighedens og Erfaringens Verden, i hvilken praktiske Motiver og praktisk Stræben ene ere mulige. Spinoza afviser Gyldigheden af enhver Vurdering af Tilværelsen; denne følger sine evige Love, og vore etiske Domme, der bero paa Sammenligning mellem det mere eller det mindre Fuldkomne i Forhold til det Ideal af Menneskeliv, vi danne os, kunne ikke faa Anvendelse paa selve Naturens evige Væsen, for hvilket Tid, Maal og Tal ikke gælde. Spinoza indskærper de etiske Kvaliteters Subjektivitet ligesaa energisk, som Sansekvaliteternes Subjektivitet indskærpedes fra Galileis Tid af. Forsaavidt Spinoza fastholder sin Opfattelse af Tilværelsen »under Evighedens Synspunkt«, kan han ingen virkelig Etik have, og behøver heller ingen. Om Etik kan der kun blive Tale i en Verden, hvor Tidsforholdet gælder, hvor der er Vorden og Udvikling, Omskiften og Modsætning, og hvor der kan dannes Forbilleder og opstilles Formaal. Som Spinoza træffende har udtrykt det: Dommene om Godt og Ondt bero paa Sammenligning — men i den uendelige, guddommelige Naturs evige Enhed med sig selv falder al Sammenligning bort, fordi al Forskel og Modsætning er falden bort. Undersøgelsen af Spinozas Erkendelseslære viste os, at alle *Gaader* falde bort under »Evighedens Synspunkt«; vi se nu, at alle *Opgaver* ogsaa falde bort.

Men ligesom Spinoza skelner mellem natura naturans og natura naturata, skelner han ogsaa mellem det rent teoretiske Standpunkt og det praktiske Standpunkt. Det praktiske Standpunkt gælder kun indenfor natura naturata. Spinoza opstiller

en Etik med samme Ret som den, med hvilken han hævder Erfaringsverdenens, den endelige Verdens, modi's Betydning. Der er ikke større Inkonsekvens i, at han opstiller en Etik, end der er i, at han i det Hele opstiller andre Begreber end Begrebet om den absolute Substans.

Muligheden af en Etik hænger hos Spinoza nøje sammen med hans psykologiske Lære om Følelserne. Etikens Grundlag er den Selvopholdelsestrang, der ligger til Grund for de mangfoldige Følelser og Lidenskaber. Af Selvopholdelsestrangen vil der nemlig kunne udvikle sig en Trang til ikke at omtumles af alle de Følelser og Lidenskaber, som ydre Aarsager fremkalde hos os. Som Del af Naturen, som modus mellem andre modi, er Mennesket afhængigt og omtumles som Havets Bølger uden at kende Maal eller Retning. Vi stræbe da naturligt efter at hævde vort Væsen, efter fuld, indre Aktivitet. Den etiske Grunddyd er *Aandskraft* (fortitudo), en indre Magt, der gør Mennesket frit og uafhængigt. Dyd er selve Menneskets Væsen eller Natur, forsaavidt det har Magt til at frembringe Virkninger, der kunne forstaas ved selve Lovene for Menneskets Natur. For at Mennesket skal kunne opnaa denne Karakter, maa det gøre sig klart, at ingen Følelse og ingen Drift kan hæmmes hos os uden ved en stærkere Følelse eller Drift. (Denne Sætning er allerede hævdet af BACO: De Augm. Scient. VII, 3). Sit Bevis for denne Sætning bygger Spinoza paa Inertiens Lov, der i Kraft af Identiteten af Aand og Materie faar sit Sidestykke indenfor den aandelige Side af Tilværelsen. Den etiske Udvikling bliver mulig ved, at der kan fremkaldes Følelser, der efterhaanden fortrænge de Følelser, af hvilke de selv oprindeligt ere blevne fremkaldte. Naar vi ved Sammenligning mellem forskellige Former og Trin af menneskelig Livsførelse danne os et Ideal af Menneskenatur (idea hominis, tanqvam naturæ humanæ exemplar), kalde vi Alt, hvad der fører os nærmere til dette Ideal, godt, Alt, hvad der hindrer os i at nærme os det, ondt, og der opstaar en Drift til at nærme os til Idealet saa meget som muligt. Erkendelsen af Godt og Ondt er — da den angaar, hvad der i Sandhed er os gavnligt og skadeligt — ikke Andet end bevidst Glæde over at nærme os

Idealet eller bevidst Sorg over at fjerne os fra det, og denne Erkendelse kan, netop fordi den er Et med en Følelse, blive en Magt i Sjælen. Mennesket indser nu snart, at til den fulde Aandskraft og Aandsfrihed kan han ikke naa ved egen Hjælp. Det hele ydre og indre Liv maa ordnes og betrygges. Især gælder det om Udvikling af en sand Erkendelse; ogsaa den naas kun ved forenede Kræfter, ligesom der paa den anden Side ikke er Noget, der bedre forener Menneskene end Stræben efter saadanne Goder, som kunne være fælles for Alle. De Lidenskaber, der bringe Strid mellem Menneskene, angaa altid Noget, kun den Enkelte alene kan besidde. Jo mere hver Enkelt opnaar aandelig Frihed og Kraft, desmindre Strid vil der være mellem Mennesker, og desmere ville de virke i Fællesskab, fordi de alle søge, hvad der i Sandhed er gavnligt for den menneskelige Natur. Intet er saa nyttigt for Mennesker som Mennesker. Bedst var det, om Alle kunde blive som én Sjæl og ét Legeme, idet de søgte den fælles Nytte. De, der stræbe efter deres egen sande Nytte, ønske derfor Intet for sig selv, som de ikke ønske andre Mennesker, og derved blive de retfærdige, trofaste og hæderlige i deres Færd. Den Kraft (fortitudo), hvori Dyden bestaar, fremtræder derfor ikke blot som *Livsmod* (animositas), ved hvilket Mennesket gør sin Personlighed umiddelbart gældende, men ogsaa som *Højmod* (generositas), idet Mennesket stræber at hjælpe Andre og forbinde dem med sig i Venskab. — Ved at skelne mellem Livsmod og Højmod gør Spinoza et Fremskridt i Forhold til Hobbes og Renaissancetænkerne, idet han faar Øje paa de forskellige Elementer og Muligheder, af hvilke nogle kunne føre mere i individuel, andre i mere social Retning. Livsmodet er en overvejende individuel Dyd, Højmodet en social Dyd. Men en nærmere Undersøgelse af Forholdet mellem Selvhævdelse og Hengivelse er Spinoza allerede ved sit Udgangspunkt i den rene Selvopholdelsestrang hindret fra at komme ind paa.

Karakteristisk for Spinoza er den Vurdering, han, efter at have opstillet Forbilledet for den menneskelige Udvikling, anstiller af de forskellige Følelser. Lystfølelse er i sig selv god, Ulystfølelse i sig selv ond. Derfor er Hadet, Frygten, Foragten,

Medlidenheden, Angeren og Ydmygheden onde — forsaavidt de ikke ere nødvendige Mellemled for Lystfølelsers Opstaaen. Det begrundes ved, at Lystfølelse svarer til en Fremgang i Fuldkommenhed, Ulystfølelse til en Tilbagegang. Den, der ledes af sand Erkendelse, det aandeligt frie Menneske, har sit Blik rettet mod den positive Udvikling af Livet hos sig selv og hos Andre. Han tænker ikke paa nogen Ting mindre end paa Døden; hans Visdom er en Gransken af Livet (meditatio vitæ), ikke af Døden. Han stræber, saavidt han kan, at opveje Andres Had, Vrede og Foragt ved Kærlighed eller Højmod. Den, som bekæmper Had ved Had, lever et elendigt Liv; men naar Hadet besejres af Kærligheden, vige de Besejrede med Glæde, ikke fordi deres Kraft aftager, men fordi den voxer. Der er ingen Maade, paa hvilken et Menneske bedre kan lægge sin Aandskraft for Dagen, end ved at udvikle Andre til at leve efter deres egen frie Erkendelse[66]).

Medens Spinozas Etik ad denne Vej fører fra Selvopholdelsestrangen som Grundlag ud til praktisk Virken og Samfundsstiftelse, rører der sig ogsaa en anden Tendens hos ham, som fra samme Udgangspunkt fører i mystisk og individualistisk Retning. Fra hans tidligere psykologiske Standpunkt trænger sig endnu stadigt den Forudsætning frem, at Menneskets egentlige Væsen bestaar i den rene Erkendelse: jo mere denne kan udvikle sig, desmere kommer Menneskets egentlige Natur frem, desmere er han i Sandhed selvvirksom, og den sande Selvopholdelsestrang fører derfor til Udvikling af Erkendelsen. Det var jo ogsaa Erkendelsen af den Sammenhæng, vor Aand staar i med hele Naturen, der stod for Spinoza som det eneste Gode, der ikke kunde berøves os af ydre Aarsager. Derfor kan da Spinoza næsten i samme Aandedræt (smlgn. Eth. IV, 22 Coroll. med 26 Dem.) opstille de to Sætninger, at Stræben efter Selvopholdelse er Dydens første og eneste Grundlag, og at Stræben efter Erkendelse (conatus intelligendi) er Dydens første og eneste Grundlag. Ved Siden af den realistiske Psykologi, efter hvilken Spinoza opfatter Følelser og Lidenskaber som positive Magter i vort Væsen, gaar der en anden Opfattelse, efter hvilken Følelsen defineres som ufuldkommen eller forvirret Fore-

stilling (idea inadæqvata sive confusa, se Slutningsforklaringen i »Etikens« 3. Bog). Efter denne anden Opfattelse falder Følelsen bort ved Erkendelsens fulde og klare Udvikling. Jo mere vi forstaa os selv og vore Tilstande som bestemte ved den uendelige Natur, ved Guddommen, der rører sig i os saavel som i Alt, der virker paa os, desmere se vi os ikke som enkelte, isolerede, afmægtige Væsener, men som optagne i og som Et med Guddommen. Vi føle Lyst ved denne Tanke, da den er Frugt af vor Aands højeste Virksomhed, og Lyst ved Tanken om det Væsen, der er Aarsag til den Erkendelsesglæde, vi føle. Derved opstaar en aandelig Kærlighed til Gud (amor intellectualis dei), som giver os den højeste Fred. Gud staar her ikke som en ydre Genstand: vor egen inderste Kraft er en Del af den uendelige Kraft, der rører sig i Alt, og vor Kærlighed til Gud Et med den uendelige Kærlighed, med hvilken Gud elsker sig selv: Guds Kærlighed til Menneskene og Menneskers Kærlighed til Gud er Et og det Samme. Vi se os selv og Alt under Evighedens Synspunkt. — Spinoza som Mystiker kommer i Strid med Spinoza som Psykolog; ti den intellektuelle Kærlighed (den menneskelige og den guddommelige) skal være hævet over Vorden og Modsætning, men Spinoza har jo selv forklaret Følelsen som svarende til en *Overgang* — enten en Fremgang eller en Tilbagegang! Kun ved at forklare Følelsen som uklar Tænken og ophæve Forholdsloven, kan Spinoza fastholde den mystiske Afslutning af Etiken.

I »Etikens« femte Bog, hvor denne Mystik er herskende, findes tillige Spinozas Udødelighedslære. I hin paa Forstaaelsen af vor Enhed med det absolute Væsen grundede intellektuelle Kærlighed til Gud ytrer vort sande Væsen sig: dette er altsaa ikke afhængigt af Tiden, men er en Del af den uendelige Forstand (intellectus infinitus), der vedbliver at bestaa, skønt de enkelte aandelige Fænomener opstaa og forgaa, ligesom Bevægelsen bestaar under alle materielle Forandringer. Som umiddelbar Form for den guddommelige Virken ere vi udødelige. Men denne Udødelighed — der ikke er en *fortsat* Bestaaen, men en *evig* Bestaaen, idet Tidsforholdet slet ikke har nogen Betydning — synes kun at kunne tilkomme dem, hos hvem den

højeste Erkendelse og dermed den fulde og klare Selvvirksomhed udvikles[67]). Om denne Bestaaen som evigt Tankeelement (modus cogitandi æternus) er personlig eller ikke, kan ikke ses af Spinozas Fremstilling; hans Forestilling om Udødeligheden er i hvert Tilfælde meget forskellig fra den populære. Og til Slutning bemærker han, at Antagelsen af vor Aands Evighed ikke er Betingelse for Etiken, idet han henviser til, at han selv har udviklet sin Etik uden at benytte denne Antagelse. Saligheden er ikke Dydens Løn, men er Et med selve Dyden. Ti kun naar vi kunne føle Glæde ved vor Aands højeste Virken, kunne vi beherske vore Lidenskaber. —

De dybe og sunde Tanker i Spinozas Etik vilde være komne til fyldigere Udfoldelse, dersom han havde gennemført sin psykologiske Teori i det Enkelte. Nu faar Intellektualismen Overhaand hos ham, især naar han skal skildre de højeste Former for aandeligt Liv. Hans Etik bliver derved formeget en Etik for Filosofer. Den umiddelbare Hengivelses og den kunstneriske Anskuens Betydning kommer ikke til sin Ret, skønt der i hans paa Intuition grundede »intellektuelle Kærlighed« er Antydninger i disse Retninger. Men Ingen vil med uhildet Sans kunne fordybe sig i Spinozas vidunderlige Værk uden at sande Goethes Ord om den grænseløse Uegennyttighed, der lyser frem af hver Sætning, om den ophøjede Resignation, der en Gang for alle bøjer sig for Tilværelsens store Love i Stedet for at hutle sig gennem Livet ved Hjælp af smaalige Trøstemidler, og om den Fredsluft, der gaar gennem den hele Bog. —

Men Freden maa i Følge Spinoza vindes gennem Strid. Den vindes af den Enkelte gennem Kampen med Lidenskaberne, ved hvilken der udvikles en ny, højere Lidenskab, og den vindes af Menneskene i Forening ved, at Naturtilstandens Vildhed, hvor Enhver tager sig ligesaa megen Ret, som han har Magt, afløses af Statslivet ved Oprettelse af en Myndighed, der kan dæmpe de stridende Drifter og bringe Harmoni mellem de Enkeltes Selvopholdelsestrang. I sin Statslære, som i sin Psykologi, er Spinoza afgjort paavirket af Hobbes. Kun har han ikke Hobbes' blinde og ensidige Frygt for Mængden. Han er

saa konsekvent at fastholde, at den menneskelige Natur er den samme hos Alle, og at der ligesaavel trænges til Sikringsmidler mod dem, der regere, som mod dem, der skulle regeres. Man kan ligesaalidt forudsætte de bedste Motiver hos de Regerende som hos Mængden. Og hvis man mener, at Mængden ikke forstaar sig paa de offentlige Sager, svarer Spinoza, at dette kommer af, at den bliver holdt i Ubekendtskab med dem. Spinoza er en af de første demokratiske Retsfilosofer i nyere Tid; men da hans »politiske Afhandling« ikke blev fuldendt, kende vi ikke hans Lære om Demokratiet i det Enkelte. Karakteristisk er det, at medens Hobbes hævder, at et Demokrati faktisk altid er et Aristokrati — af Talere, hævder Spinoza, at et Monarki altid er et Aristokrati — af Embedsmænd. I Virkeligheden maa naturligvis de politiske Funktioner altid udøves af nogle Faa — men det kommer an paa, hvor man finder Myndighedens sidste Kilde. Efter Spinoza kommer det an paa, at Staten bygges paa de Manges forenede Magt, idet de forenes til én Villie, ligesom ogsaa den Enkeltes Kraft voxer ved at forenes med de Andres. Men denne aandelige Enhed, der er Betingelsen for Magtens Enhed, kan kun være til Stede, hvor Staten stræber efter, hvad sund Fornuft anviser som det for Alle Gavnlige. Man kan finde sig i Meget for Fredens Skyld; men hvis Trældom, Barbari og Isolering skulle kaldes Fred, saa er Fred det Elendigste af Alt for Menneskene. Staten skal ikke gøre Menneskene til Dyr eller Maskiner, men netop bevirke, at deres aandelige og legemlige Virksomhed kan udfolde sig frit, og at de kunne bruge deres frie Fornuft.

Kun paa Individernes frie Tilslutning beror Statens Magt, og den Enkelte opgiver derfor ikke sin naturlige Ret ved Indtrædelse i Staten, men faar den netop sikret og udviklet. Staten vilde handle mod sit eget Formaal ved at kue de Enkeltes Tænke- og Talefrihed; den vilde først og fremmest gøre de ædleste og bedste Mennesker i Landet til sine Modstandere.

Som Spinoza hævder Ytringsfriheden, saaledes hævder han ogsaa Religionsfriheden. Den er Hovedemnet i hans »teologisk-politiske Afhandling«. Han vil her vise, at Religionen hverken har Noget med Staten eller med Videnskaben at gøre,

og at Staten efter sin Natur og sit Formaal maa lade det indre aandelige Liv udvikle sig med fuld Frihed. Staten kan kun raade for den ydre Handlen, ikke for Sindelaget. Den kan fastsætte en ydre Kultus, og dens Herredømme i denne Henseende er at foretrække for et Hierarki. Men selv naar den benytter sin Magt paa denne Maade, gør den bedst i at lade Religionsdyrkelsen bestaa blot i Udøvelse af Kærlighed og Retfærdighed. Menneskenes aandelige Natur (ingenium) er saa forskelligartet, at hvad der vækker Ærefrygt hos den Ene, volder Latter hos den Anden. Det er derfor bedst at lade Enhver beholde sin frie Overbevisning og Ret til at fortolke de religiøse Dokumenter efter sin Aandsretning (ex suo ingenio). — Fra Videnskaben sondrer Religionen sig ved sin praktiske Karakter. Den gaar ud paa Fromhed, ikke paa Sandhed. Profeterne vare ikke Mænd, der vare særligt højt begavede i intellektuel Henseende. Fantasien var hos dem stærkere end Forstanden. Deres Opgave var gennem Billeder og Symboler at bibringe Folket Forestillinger, der kunde bringe det til at leve i den Lydighed mod Gud, som viser sig i Kærlighed til Næsten. Mængden, der ikke kan følge Fornuftens Slutninger, maa have historiske Forbilleder til Vejledning. Kun derved kommer den til at lyde ikke af blot Frygt, men af egen Villie og Hengivelse. Hvilke teoretiske Meninger Menneskene have om Gud, — om de mene, at han er Ild eller Aande eller Lys eller Tanke, — det er ligegyldigt, naar de kun i ham have et Forbillede, der kan lede dem paa den rette Vej. — Medens efter Spinoza Profeterne ikke se Sandheden i dens rene Form, men kun i Billeder, aabenbaredes den guddommelige Visdom umiddelbart i Kristus, den Eneste, der har havt Evne til at opfatte Noget, som ikke indeholdes i eller kan udledes af vor Erkendelses første Grunde. I et Brev (Ep. 73) udtaler Spinoza, at han ikke forstaar, hvad Kirken mener med den Lære, at Gud har antaget menneskelig Natur; den forekommer ham ligesaa urimelig, som at Cirkelen skulde antage Kvadratens Natur. Men han antager, at Guds evige Visdom, der aabenbarer sig i alle Ting og særligt i den menneskelige Aand, allermest har aabenbaret sig i Kristus. — De bibelske Skrifter fordrer Spinoza under-

kastede en rent historisk Undersøgelse. Bibelen skal forklares ved sig selv, ligesom Naturen forklares ved sig selv. Først naar man har konstateret, hvad Bibelen virkeligt lærer, kan man opkaste det Spørgsmaal, om denne Lære er sand eller ikke. Ligesom Spinoza har hævdet Naturforskningens og Etikens Selvstændighed, saaledes hævder han her den historiske Metodes Selvstændighed. Hans historiske Blik ytrer sig i Fordringen om, at man ved Fortolkningen af Skrifterne skal tage Hensyn til, hvad man véd om Forfatternes Individualiteter. Man skal tillige undersøge Skrifternes Oprindelse. Den Undersøgelse, Spinoza anstiller, fører ham til at antage de fem Mosebøger forfattede paa Exilets Tid. Selv om den nyere Forsken ikke altid gaar saa vidt, har den dog en Forgænger i Spinoza.

Det var ved sin Religionsfilosofi, at Spinoza først virkede. Førend Lessing og Goethe og derefter de spekulative Filosofer talte hans Sag i Slutningen af det 18. Aarhundrede, virkede hans Anskuelser i ikke ringe Omfang i Nederlandene, baade saaledes, at Enkelte i Stilhed fandt Næring for deres Tanke- og Følelsesliv i hans Ideer, og saaledes, at der endog dannedes religiøse Sekter, snart af en mere mystisk, snart af en mere rationalistisk Karakter, hvis Opfattelse og Anvendelse af Kristendommen gennem flere eller færre Mellemled og Modifikationer stammede fra den ensomme Filosofs Skrifter. Lige til Slutningen af det 18. Aarhundrede havde den hollandske Ortodoxi hyppig Lejlighed til at forkætre spinozistiske Tanker; hans Bøger bleve gentagne Gange forbudte og konfiskerede. I sin mere mystiske Form forenede den religiøse Spinozisme sig med Indflydelsen af Jakob Böhmes Skrifter, der fra det 17. Aarhundredes Slutning af læstes ivrigt i Nederlandene. — Mærkværdigt nok have de tre Elementer, der vare forbundne til en ejendommelig Enhed i Spinozas Tænkning, senere hvert til sin Tid vundet begejstret Tilslutning: først det religiøse i de nederlandske Sekter, saa det idealistiske i den tyske Renaissance i Slutningen af det 18. Aarhundrede, og endeligt det realistiske hos Filosofer og Naturforskere i vore Dage. Og selv Tænkere, der officielt ikke vilde vedkende sig ham, vare dog dybt og stærkt paavirkede af ham. Dette gælder særligt om

den Mand, der af sig selv og Andre ofte er bleven stillet op som Spinozas Antipode: Leibniz.

6. GOTFRIED WILHELM LEIBNIZ.

a. Biografi og Karakteristik.

Hos Descartes, Hobbes og Spinoza finde vi udviklet tre store Systemer, som trods al Forskellighed have det fælles, at de hævde en rent mekanisk Natursammenhæng, hvad den materielle Side af Tilværelsen angaar. Konsekvenserne vare i disse Systemer dragne af de Principer, hvis Opstilling havde gjort den exakte Naturvidenskabs Tilblivelse mulig. De vare Forsøg paa at vise, hvorledes Tilværelsen tager sig ud, naar disse Principer gælde absolut for alle materielle Fænomener (hvad enten man saa mener, at der gives andre Fænomener end de materielle, eller ikke). For Mange af den gamle Skole vare disse nye Principer og Systemer Indbegrebet af Vilkaarlighed og Ugudelighed. En Reaktion mærkes under forskellige Former ved Slutningen af det 17. Aarhundrede. I filosofisk Henseende har den Reaktion størst Interesse, der ikke vil opgive, hvad der virkeligt var vundet i videnskabelig Henseende, og som ikke paa ydre Vis, ved at gaa paa Akkord eller stykke uforenelige Elementer sammen, men paa indre Vis, gennem Undersøgelse af de Forudsætninger, som laa til Grund for selve den mekaniske Naturopfattelse, søgte at føre ud over den og forlige den med den antike og middelalderlige Opfattelse, som man med saa stor Energi havde vendt Ryggen. I denne Forstand betegner Leibniz en Reaktion mod hine tre store Tænkere. Men aldrig er maaske en Reaktion bleven gennemført paa en saa dybsindig Maade, selv om Leibniz bevidst og ubevidst lempede sig langt mere i Udtryksmaade efter de konservative Anskuelser, end hans Standpunkt berettigede ham til. Hvad der fra først af forargede Leibniz ved de moderne Ideer, trods al hans Beundring for dem og deres Bærere, var, at de truede den æstetiske og den religiøse Betragtning af Naturen. Man forkastede Formaalsbegrebets Berettigelse i Verdensanskuelsen,

og Verden syntes at blive en ren Maskine. Hans Livs Maal var at bringe en Forsoning til Veje mellem Ideer fra den aandelige Verdens modsatte Egne, og under Arbejdet paa at naa dette Maal udviklede han en Rigdom af Tanker og Synspunkter, af Opdagelser og Antydninger, som maaske er enestaaende i Tænkningens Historie. Næsten paa alle videnskabelige Omraader greb han skabende og vækkende ind. og der er en indre Overensstemmelse mellem, en fælles Type for hans Tanker paa de vidt forskellige Omraader, han arbejdede paa.

Gottfried Wilhelm Leibniz blev født i Leipzig den 21. Juni 1646. Hans Fader, der var Retslærd og Professor i Moralfilosofi, døde tidligt, og Drengen, der ofte var overladt til sig selv, holdt meget af at opholde sig i Faderens efterladte Bibliothek, hvor han læste alle de Bøger, han kunde overkomme, først især Romaner og historiske Værker, senere skolastiske Værker. Trods alle Hindringer fra fremmede Sprog og fra Indholdets abstruse Karakter søgte han dog ved egen Hjælp at forstaa, hvad han fik fat paa. Hans Omgivelser, fortæller han i en selvbiografisk Skizze, frygtede først, at han skulde blive Poet, dernæst, at han skulde blive Skolastiker: »de vidste ikke, at min Aand ikke kunde fyldes udelukkende af en Art Ting«. Tidligt er Kampen mellem den mekaniske og den teleologiske Naturopfattelse begyndt i hans Sind. Han fortæller, at han som ganske ungt Menneske vandrede om i en Skov ved Leipzig og grublede over, om han skulde holde paa den skolastiske Filosofi eller slutte sig til de nye Lærdomme. Trangen til alsidig Uddannelse og til at gøre Bekendtskab med de exakte Videnskaber førte ham bort fra Leipzig. I Anledning af en Tilsidesættelse opgav han at tage Doktorgraden i sin Fædreneby. Han tog den juridiske Grad i Altorf og drog derefter til Mainz, hvor han trods sin unge Alder blev ansat i Kurfyrstens Tjeneste. Planer om Forbedring af den juridiske Videnskab og af Lovbøgerne optog ham stærkt i disse Aar ved Siden af hans filosofiske og naturvidenskabelige Studier. Han vilde udrydde det skolastiske Barbari i Retsvidenskaben, ligesom han samtidigt mere og mere blev overbevist om den moderne Naturvidenskabs afgørende Sejr over den skolastiske Naturlære. Der har

endog, efter hans egen senere Udtalelse (i Nouveaux Essais), været en Tid, da han heldede meget stærkt til »Spinozisternes Side«. Men den raadende Tanke hos ham var dog den, at hævde Antagelsen af, at Tilværelsen bestemmes ved Formaal, uden at opgive den mekaniske Naturvidenskab. Med Iver forsvarer han den nye naturvidenskabelige Opfattelse overfor den ældre Tids Mænd, sin Lærer Jakob Thomasius og den berømte Retslærde og Læge Herman Conring. Men det var hans Bestræbelse at vise, at den mekaniske Natursammenhæng, langtfra at udelukke, netop forudsætter en guddommelig Forsynstanke. I en lille Afhandling (*Confessio naturæ contra Atheistas*) og i hans Breve til Jakob Thomasius fra Aarene 1668—69 fremtræder den dobbelte Bestræbelse klart. Leibniz er her endnu Dualist; der er endnu for ham en Kløft mellem de to Principer, han vil forbinde. Han føler sig efter eget Udsagn ved Studiet af Kepler, Galilei og Descartes »som hensat i en anden Verden«; men den gamle Verden skal forbindes med den nye. En Rejse til Paris i hans Regerings Sendelse gav ham Lejlighed til nye Studier. Ved Siden af sine praktiske Forretninger og ved Siden af det mærkelige Forslag, han forelagde Ludvig XIV, om en fransk Erobring af Ægypten (for at aflede Erobringslysten fra Tyskland), fordybede han sig i Paris i matematiske Studier under Vejledning af Huyghens og førtes til Opfindelsen af Differentialregningen, samtidigt med, at han med Iver studerede den kartesianske Filosofi. Hans Standpunkt ved Aar 1670 bærer Præg af Indflydelse fra Hobbes' Skrifter. I en naturfilosofisk Afhandling (*Hypothesis physica nova*. 1671) hævder han paa lignende Maade som Hobbes og Gassendi Bevægelsens Kontinuitet ved Tanken om Bevægelsestendenser (conatus) i de mindste Øjeblikke og de mindste Dele. Denne Tanke staar i Forbindelse med de følgende Aars Opdagelse af de forsvindende smaa Størrelsers Betydning i Matematiken. Fra denne Tid af bekæmper han Descartes' Lære om Bevægelsens Bestaaen og begynder at sætte Kraftens Bestaaen i Stedet for. Forskellen mellem Aand og Materie finder han deri, at paa det materielle Omraade kan en Tendens, som ikke gaar over i Bevægelse, kun existere i det enkelte Moment, men i Sjælelivet kan, for-

medelst Erindring og Tænkning, Tendensen naa ud over Øjeblikket. Prægnant har han udtrykt dette i den Sætning, at et Legeme er en momentan Aand eller en Aand uden Erindring. I et Brev fra Aaret 1671 hedder det: »Ligesom Legemernes Virken bestaar i Bevægelse, saaledes bestaar Sjælenes Virken i Stræben (conatus) eller, saa at sige, i en minimal eller punktuel Bevægelse, ligesom Sjælen egentligt kun er i et Punkt i Rummet, medens Legemet indtager en Plads«. Vi have i disse Antydninger hvad man kunde kalde Leibniz' anden Filosofi. Han søger ud over Dualismen og hævder Kontinuiteten ved at lægge aandelig Stræben ind i Materiens Differentialer, men er endnu ikke klar over Forholdet mellem det Materielle og det Sjælelige. Et dunkelt Foreningspunkt findes i Begrebet Stræben; udover denne ubestemte Antydning naar Leibniz her ikke. Kun det staar fast for ham, at Løsningen kun kan findes ved at gaa tilbage fra det i Fænomenerne Givne til dets Elementer og Forudsætninger.

Ligesom Leibniz arbejdede paa forskellige Videnskabers Omraade, var det ogsaa hans Bestræbelse at komme i personlig Berøring med fremragende Mænd af forskellig Aandsretning. I Paris omgikkes han Huyghens, hvis matematiske og naturvidenskabelige Ideer Leibniz skylder Meget: gennem ham er han sikkert bleven ført til Sætningen om Kraftens Bestaaen, der spiller saa stor en Rolle i hans Tænkning. Allerede tidligere havde han skriftligt henvendt sig til Hobbes, uden at dog nogen Brevvexling synes at være kommen i Stand. Under Opholdet i Paris blev hans Opmærksomhed henvendt paa Spinoza, hvis »teologisk-politiske Afhandling« var udkommen faa Aar i Forvejen, medens »Etiken« endnu kun var tilgængelig for en snever Kreds. Matematikeren og Filosofen Tschirnhausen, som hørte til denne Kreds og var en af Spinozas skarpsindigste Korrespondenter, var sammen med Leibniz i Paris og gav ham en Oversigt over Spinozas Anskuelser. Gennem en fælles Ven meddelte Tschirnhausen Spinoza, at han i Paris havde truffet »en i de forskellige Videnskaber vel bevandret og fra de sædvanlige teologiske Fordomme frigjort Mand ved Navn Leibniz, med hvem han havde sluttet Venskab, da det var en Mand, der

ligesom han selv arbejdede paa at udvikle sin Aand og betragtede dette som det vigtigste«. Tschirnhausen anser sin nye Ven for værdig til at kende »Etiken« og anmoder Mesteren om Tilladelse til at vise ham den, idet han minder om, at Leibniz allerede tidligere havde tilskrevet Spinoza et Brev angaaende den »teologisk-politiske Afhandling«. Spinoza svarer: »Jeg tror at kende denne Leibniz gennem hans Breve. Men jeg véd ikke, hvorfor han, der er Hofraad i Frankfurt (ɔ: Mainz), er rejst til Frankrig. Saavidt jeg har kunnet se af hans Breve, er han en Mand med en fri Aand og vel bevandret i enhver Videnskab. Dog tror jeg, det vilde være ufornuftigt at betro ham mine Skrifter saa hurtigt. Jeg kunde først have Lyst til at vide, hvad han bestiller i Frankrig, og høre, hvad min Ven Tschirnhausen mener om ham, naar han har omgaaedes ham længere og lært hans Karakter bedre at kende«. Spinoza har aabenbart ikke havt rigtig Tillid til Leibniz, hvis Mangesidighed og Bojelighed ganske vist ikke altid var gunstig for hans intellektuelle Karakter og i hvert Tilfælde gav hans aandelige Liv og hans Virken et Præg, der var aldeles modsat Spinozas tilbagetrukne og koncentrerede Tænkerexistens. Spinozas Mistillid blev retfærdiggjort. Ti saa nær Leibniz i sine sidste Resultater, og naar han er konsekvent, staar Spinoza, griber han dog i sine senere Skrifter enhver Lejlighed til at tage Afstand fra ham, og det ofte i Udtryk, man ikke skulde have ventet af en Mand, der var »frigjort fra de sædvanlige teologiske Fordomme«. Paa denne Tid var han dog meget ivrig efter at komme i Berøring med Spinoza. Efter et firaarigt Ophold i Paris (1672—76), hvor han — et Bevis paa, hvor forskelligartede Aander han vidste at vurdere og lære af, — omgikkes den store jansenistiske Teolog og ivrige Kartesianer Antoine Arnauld, drog han over England til Holland, hvor han opholdt sig i to Maaneder, i hvilke han gentagne Gange besøgte Spinoza og drøftede filosofiske Emner med ham. Først ved de nyeste literære Fund[68]) har man opdaget dette personlige Forhold mellem de to store Tænkere, der blev saa intimt, at Spinoza tilsidst overvandt sine Betænkeligheder og viste ham »Etiken«. Leibniz selv omtaler vel et enkelt Sted (i »Teodiceen«) sit Besøg hos Spinoza, men

giver det Udseende af, at Samtalen drejede sig om Dagens Begivenheder! Det var ikke anbefalende at have været Spinoza saa nær. Man ser da ogsaa, at adskillige af Brevene i den Udgave af Spinozas Værker, hans Venner strax efter hans Død besørgede, ere forkortede, og Brevskrivernes Navne ofte udeladte, og Leibniz, som med stor Længsel havde imødeset Udgivelsen, blev meget bestyrtet ved at finde et af sine egne Breve (ganske vist et aldeles uskyldigt) trykt med Navns Nævnelse. At Leibniz havde tilskrevet Spinoza flere Breve, havde man tidligere ikke anet. — En stærk Indflydelse har Spinozas Tankegang øvet paa Leibniz, særligt til at føre ham definitivt udover den dualistiske Teori. Man genfinder Spinozas Tanke hos ham, naar han paa denne Tid indvender mod Kartesianerne, at Forskellen mellem Aand og Materie ikke udelukkede, at de kunde være Egenskaber hos samme Væsen. Man har Randbemærkninger og Excerpter af Leibniz, som skrive sig fra hans første Læsning af Spinozas »Etik«. Der er tre Punkter, paa hvilke han strax gør Indsigelse, og alle tre ere karakteristiske for hans Tankegang. Det ene er den femte Sætning i første Bog, som hævder, at der kun kan være én Substans; det andet er Udelukkelsen af Forstand og Villie fra »den frembringende Natur« (Eth. I, 31); det tredie er Tillæget til første Bog med den berømte Polemik mod Hensigtsaarsagerne. — Saalidt som Leibniz nogensinde har været Kartesianer eller Hobbist, saalidt har han nogensinde været Spinozist. Men han har modtaget mægtige Impulser fra sine Forgængere. For Spinozas Vedkommende maa særligt mærkes, at Leibniz hylder den af Spinoza opstillede Identitetshypotese og udfører den videre. Der kunde neppe tænkes nogen større Misforstaaelse af Leibniz end, naar man af hans Hævdelse af Substansernes Flerhed vilde slutte, at han bestred Identitetshypotesen. Hans Bestræbelse gik netop ud paa at forene begge Antagelser; hvorvidt det lykkedes ham, er et Spørgsmaal for sig. —

I Slutningen af Aaret 1676 tiltraadte Leibniz en Stilling hos Hertugen af Hannover (Braunschweig-Lüneburg) som Hofraad og Bibliotekar. En Mængde administrative, historiske og politiske Arbejder lagde Beslag paa ham, og hans rastløse Iver

for at følge med paa alle Omraader medførte en uhyre Korrespondance. Paa Biblioteket i Hannover gemmes Brevvexlinger, han har ført med over tusind forskellige Personer. Men som det var hans Filosofis Hovedtanke, at Tilværelsen bestaar af en Mængde hver for sig ejendommelige Enkeltvæsener i indbyrdes Harmoni og Kontinuitet, saaledes er der ogsaa en Sammenhæng mellem hans Bestræbelser paa de forskellige Omraader. Han havde Blik for de smaa Forhold, de forsvindende Differenser, der dog ved deres Sammenføjen og Totalisering kunne vise sig som Realiteter. Hans Matematik, hans Fysik og hans Filosofi viser os dette Træk. Men ikke mindre Vægt lagde han paa Kontinuiteten, den indre Sammenhæng mellem alle Ting. Det var Sammenhængen mellem Fortid og Nutid, der interesserede ham ved hans historiske Studier, og det var en lignende Interesse, der førte ham til at skaffe sig Oplysninger om Kina gennem Jesuiterordenens Missionærer. Han havde Sans for det praktisk Nyttige saavel som for Videnskab og Kirke. Han sørgede for Bjergværkernes Udvikling i Hertugdømmet, arbejdede for Oprettelsen af Akademier, foreslog Klostrene omdannede til videnskabelige Anstalter, forhandlede med Bossuet om en Union mellem den kalolske og protestantiske Kirke og senere med protestantiske Teologer om en Union mellem den lutherske og den reformerte Kirke. Peter den Store, hvem han højt beundrede og havde flere Sammenkomster med, stillede han Forslag om Reformer og om Foranstaltninger til Sprogvidenskabens og Naturvidenskabens Fremme. Som Sprogfilosof har han et saa sundt Blik og hævdede med saadan Energi Erfaringens Betydning for Sprogstudiet, at Max Müller har kunnet sige om ham, at dersom han var bleven forstaaet og understøttet af Samtidens Lærde, vilde Sprogvidenskaben et Aarhundrede tidligere være bleven grundlagt som induktiv Videnskab. Ogsaa paa Medicinens Omraade udtalte han betydningsfulde Ideer. — Intet Under, at han i et Brev kan udtale: »Hvor overordentligt adspredt jeg er, lader sig ikke sige. Jeg gør Undersøgelser i Arkiverne, fremtager gamle Papirer og samler utrykte Dokumenter. Jeg modtager og besvarer Breve i stort Antal. Men saa meget Nyt har jeg i Matematiken, saa mange Tanker

i Filosofien, saa mange andre literære Iagttagelser, jeg ikke gerne vil lade gaa tabt, at jeg ofte ikke véd, hvad jeg først skal gøre.« Det lykkedes da heller ikke Leibniz at samle sig til et for hans Personlighed og hans Tankegang typisk Værk. Han var ikke »én Bogs Mand« som Spinoza. Sine Ideer har han udtalt i en Uendelighed af Breve og Smaaafhandlinger, som endnu ikke alle ere trykte. De vigtigste hidtil fremdragne filosofiske Arbejder findes i Gerhardts Udgave (7 Bind); men Meget ligger endnu i Biblioteket i Hannover, og der paatænkes en ny, samlet Udgave af hans Værker, foranstaltet af den internationale Association af de forskellige Landes videnskabelige Selskaber. En utrolig Arbejdsevne og Tankebevægelighed har denne Mand havt. Og ligesom Tilværelsen i hans System spejler sig paa utallige Maader i de enkelte Sjæle, saaledes havde han ogsaa Trang til at anskueliggøre sit System fra de meget forskellige Standpunkter, han kom i Berøring med. Det var under Brevvexling med Jansenisten Arnauld, han udviklede sit System til fuld Bevidsthed hos sig. Men han havde intet imod at give det en skolastisk Form for at gøre det antageligt for sine Venner blandt Jesuiterne. I mere populær Form støbte han det, naar han filosoferede med Kurfyrstinden af Hannover eller med Dronningen af Preussen, eller naar han skulde give Prins Eugen en Fremstilling af sin Lære (den senere saakaldte »Monadologie«).

Men vi have endnu ikke fulgt Udviklingen af Leibniz' filosofiske Anskuelser til deres Afslutning, til det Punkt, hvor han kunde sige, at han troede at have fundet »et nyt Udtryk for Tingenes Indre« (une nouvelle face de l'intérieur des choses). Vi have set, hvorledes han fastholdt den mekaniske Naturvidenskabs Berettigelse, men vilde forsone den teleologiske Betragtningsmaade med den, først paa mere dualistisk Maade, senere (i Tilslutning til Hobbes og Spinoza) paa mere monistisk Vis. Det var hans Overbevisning, at »de Moderne havde drevet Reformen for vidt« ved at gøre Alt til Maskiner, men det er ikke mindre hans Overbevisning, at man hidtil kun havde »prostitueret sig« ved at forsøge at modbevise den strenge mekaniske

Sammenhæng selv i de materielle Processer, der viste sig at være nøjest knyttede til de aandelige Fænomener.

I et Brev fra Aaret 1697 skrev Leibniz: »De fleste af mine Meninger ere blevne modnede tilsidst efter en Overvejelse gennem tyve Aar; ti jeg begyndte i en meget ung Alder at tænke . . . Dog har jeg forandret og atter forandret mine Anskuelser efter de nye Kundskaber, jeg erhvervede, og først for omtrent tolv Aar siden følte jeg mig tilfredsstillet.« Denne Udtalelse peger hen til Aaret 1685. I dette Aar udarbejdede Leibniz en lille Afhandling (*Petit discours de mètaphysique*), som han i Begyndelsen af det følgende Aar sendte til Arnauld. Den udtaler, at Tilværelsen bestaar af individuelle Substanser; i enhver af disse er Verden udtrykt fra en af de uendeligt mange mulige Sider, fra hvilke den kan ses i den guddommelige Tanke; hver enkelt er en — ved stadig »Emanation« virkeliggjort — Guddomstanke. Udstrækning og Bevægelse ere kun Fænomener, ligesaavel som Sansekvaliteterne. Kun Kraften, ikke Bevægelsen bestaar; og Kraften er Et med Substansen. Denne Afhandling var forberedt ved en tidligere (af 1680), i hvilken det først udvikles, at det Inderste i Bevægelsen, — Bevægelsen, til hvilken de moderne Systemer førte Alt i den materielle Natur tilbage! — endnu ikke var tilstrækkeligt opklaret (intima motus nondum patent), og derefter hævdes, at det at bestaa (existere, være Substans) og at virke er Et og det Samme, samt at al Kraft eller Stræben er en Virken [69]). Den Sætning, at enhver Substans virker, og at Alt, hvad der virker, er Substans (omnem substantiam agere, at omne agens substantiam appellari), er maaske den vigtigste i hele den Leibniz'ske Filosofi. Ved den blev der gjort Ende paa den Mystik eller Mytologi, der tænker sig Tingenes Væsen som hvilende Væsen, uforanderlig Bestaaen i sig selv. Leibniz selv fandt heri Muligheden for sin Forbindelse af Teleologi og Mekanisme, idet de Kræfter, der udgøre de enkelte Væseners og Fænomeners inderste Natur og ere det, som bestaar under alle Forandringer, antages at udstrømme fra det guddommelige Væsen, og at virke i Retning af værdifulde Formaal. De guddommelige Formaal fyldestgøres da i Naturen uden Brud paa den

lovmæssige Sammenhæng, men netop igennem denne. Fremskridtet i »Discours« af 1685 i Forhold til Afhandlingen af 1680 bestaar især i, at Substansernes *individuelle* Karakter hævdes, og at de opfattes i Analogi med Menneskenes og Dyrenes Sjæle. Hvert enkelt Væsen er en lille Verden, udvikler sig efter sine indre Love, af sin egen Kraft, en særegen Udstraaling af den guddommelige Kraft, og denne Udvikling foregaar, paa Grund af det fælles Udspring, i Harmoni med alle andre Væseners Udvikling. — Hermed var Leibniz' System færdigt. For Offentligheden traadte det først frem i en Afhandling, der tryktes i Journal des Savants 1695 (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*). Og Navnet Monade benyttede han først senere (1696). Fra Bruno har han neppe laant Navnet; der kan idethele ikke historisk paavises nogen direkte Indflydelse af Bruno paa Leibniz, saa meget Slægtskab der ogsaa er i flere af deres Ideer. Snarere har han (efter hvad man i den nyeste Tid har formodet) optaget Navnet fra den mystiske Kemiker van Helmont den Yngre, med hvem han, netop kort før det første Gang findes hos ham, var kommen i personlig Berøring. —

Leibniz fyldestgjorde sin egen Definition af Substans som det stadigt Virkende. Selv efter at hans System var dannet, vedblev han at arbejde paa at forme dets Grundtanker til saa stor Tydelighed som muligt. Dertil gav hans omfattende Korrespondance og hans store personlige Bekendtskab ham rigelig Lejlighed. Under et Ophold i Wien udarbejdede han saaledes (1714) for Prins Eugen en Fremstilling af Monadelæren, der efter hans Død blev trykt under Titelen *Monadologie.* Tillige fulgte han med Opmærksomhed, hvad der rørte sig i Tiden. Med to fremragende Tænkere kom han i Diskussion, som han førte med stor Ridderlighed. John Lockes Forsøg paa at udlede al Erkendelse af Erfaring kritiserede han i sine *Nouveaux Essais* paa en genial og endnu den Dag i Dag lærerig Maade, idet han navnlig hævdede de indre Anlægs, de i de erkendende Væseners egen Natur liggende Betingelsers Betydning. Da Locke døde, inden Leibniz fik sit Værk færdigt, vilde han ikke udgive det, og saaledes kom det ikke til at øve den Indflydelse

paa den filosofiske Diskussion, det sikkert ellers vilde have havt. Først 1765 udkom det. Den anden Samtidige, overfor hvis Anskuelser Leibniz følte sig foranlediget til at gribe Pennen, var Pierre Bayle. Bayle havde givet en Kritik af forskellige Teologers og Filosofers Forsøg paa at paavise en Harmoni mellem Antagelsen af en almægtig guddommelig Styrelse og det moralske og fysiske Onde i Verden, og havde hævdet, at filosofisk lod Antagelsen af to modsatte Principer, et godt og et ondt, sig langt lettere forsvare efter Verdens faktiske Beskaffenhed. Herimod søgte Leibniz i sin *Théodicée*, som udkom 1710, at vise Overensstemmelsen mellem Teologi og Filosofi og at begrunde den Paastand, at den virkelige Verden er den bedst mulige Verden. Det er Leibniz' svageste Arbejde, udtværet og løst i Formen, vagt og i slet Forstand populært i Tankegangen. Intet Steds lemper han sig tillige mere efter Forestillinger, han ved streng Konsekvens ikke kunde give nogen Plads i sit System. Det var uheldigt, at det især blev dette Værk, gennem hvilket Leibniz kendtes i det 18. Aarhundrede. »Nouveaux Essais« laa glemt i Bibliotheket i Hannover, og de glimrende og geniale Smaaafhandlinger i Tidsskrifter, i hvilke han havde udtalt sine egentlige Grundtanker, vare kun tilgængelige for Faa.

Der kan ikke være Tvivl om, at Leibniz mente det ærligt med sit Forsøg paa at forene og forlige Religion og Filosofi. Det var en Tanke, der fra hans Ungdom af strækker sig gennem hele hans Liv. Men en egentligt religiøs Natur var han ikke. Det viser den Lethed, med hvilken han kunde se bort fra konfessionelle Modsætninger. Det var snarere den naturlige end den positive Religion, som laa ham paa Hjerte. Og det var hans Sans for det Individuelle og Karakteristiske, der gjorde ham det let og tillige interessant at sætte sig ind i de forskellige kirkelige Systemer, ligesom det var hans Tro paa Harmonien mellem alle individuelle Ejendommeligheder og Bestræbelser, der førte ham til Ønsket om en Forsoning mellem de stridende Kirker, et Ønske, der ikke deltes af Mænd som Bossuet og Spener, der ikke kunde se nogen berettiget Ejendommelighed i andre Konfessioner end deres egen. Arnauld opfordrede ham til hellere at omvende sig til den rette Tro end at speku-

lere over Tingenes Sammenhæng. Karakteristisk for Leibniz er en Historie, han yndede at fortælle, om to Brødre, af hvilke den ene var bleven Katolik og derpaa søgte at overbevise den anden, medens denne ligesaa ivrigt søgte at vinde ham tilbage for Protestantismen; Resultatet heraf blev, at de begge gensidigt overbeviste hinanden, — og Enden paa det Hele blev, at Gud paa Grund af deres store Iver forbarmede sig over dem begge! Hvad der interesserede Leibniz, var den indre Kraft og Stræben i Monaderne, ikke blot den specielle Maade, hvorpaa Kraften ytrer sig i den enkelte Monade, og som af denne ofte anses for den eneste rette. Leibniz' Tro gjaldt den universelle Harmoni, der for ham ikke først var et Fremtidens Resultat, men som allerede var til Stede i Aanderne, naar disse blot kunde blive sig den bevidste. I enhver Bog, Leibniz læste, — og han læste mange Bøger, — fandt han Noget, der var ham interessant og lærerigt, og da han vidste, hvor forskelligt Tingene kunne tage sig ud fra forskellige Synspunkter, var han tilbøjelig til at forsvare og undskylde selv dér, hvor han ikke kunde billige. Med Mennesker af alle Livsstillinger forstod han at tale om deres Interesser. Hans Anerkendelse af Monaderne strakte sig til de lavere Former. Han undgik at dræbe Dyr, og havde han benyttet et Insekt til mikroskopisk Undersøgelse, satte han det forsigtigt tilbage paa det Blad, fra hvilket han havde taget det. Mild og oprømt, ikke underkastet stærke Sindsbevægelser, bestandigt optagen af Tænken og Studium — saaledes gik han gennem Verden. — Hans sidste Aar vare ensomme. Paa Grund af sine mange Arbejder havde han, som han selv sagde, ikke havt Tid at gifte sig — før det var for sent. Medens han i en tidligere Tid havde været velset ved det hannoveranske Hof, og var avanceret til »Geheime-Justizienrath«, synes han i de senere Aar — efter hans fyrstelige Velynderes Død — at have været i en Slags Unaade. Gejstligheden og Folket havde hans Rettroenhed mistænkt, fordi han ikke gik i Kirke; man fortolkede hans Navn paa Plattysk som Lövenix, d. v. s. Glaube-nichts. Da han var død (1716), blev hans Baare kun fulgt af nogle Faa. — Hans Valgsprog var: »Saa ofte der spildes en Time, gaar en Del af Livet tilgrunde«;

det blev sat paa hans Kiste tilligemed et Symbol, han havde yndet: en Spiral med Overskriften: Inclinata resurget (den bøjer sig kun for at stige). —

b *Monadelære.*

Det er nu, efter at vi have faaet et Overblik over den historiske Udvikling af Leibniz' Filosofi, Opgaven at give en systematisk Fremstilling af den. De Skrifter, som herved især maa lægges til Grund, ere *Discours de métaphysique* (1685), *Système nouveau* (1695), *Lettre à Basnage* (1698), *De ipsa natura* (1698) og *Monadologie* (1714). Men en Mængde Breve og mindre Afhandlinger maa sammenholdes med disse.

Det er ved Analyse af de naturvidenskabelige Grundsætninger, Leibniz begrunder sin Filosofi. Han anerkender disse Grundsætninger ligesaa ubetinget som Hobbes og Spinoza, men han finder dem at være afledede af dybere liggende Forudsætninger. Fysiken har for ham sin Grund i Metafysiken. Det gælder da først og fremmest at se, hvorledes Overgangen fra Fysik til Metafysik skal gøres efter Leibniz.

Naar den nye Videnskab gik ud paa at føre Alt i Naturen tilbage til Bevægelse, billiger Leibniz ganske denne Bestræbelse. Men som Filosof spørger han: hvilken Realitet har Bevægelsen selv, og hvilken Aarsag har den? — Al Bevægelse er relativ. Om Noget antages at bevæges, vil bero paa det Standpunkt, fra hvilket det ses. Den egentlige Realitet er ikke Bevægelsen selv, men den Kraft, som er dens Aarsag, og som bestaar, selv om Bevægelsen hører op. Kartesianerne, der lærte, at Bevægelsens Sum er den samme i Verden, men tillige, at Bevægelse gaar over til Hvile og omvendt, nødes til at antage stadige Brud paa Kontinuiteten, idet baade Overgangen fra Bevægelse til Hvile og omvendt blev uforklarlig. Kun ved Hjælp af *Begrebet Kraft* (eller Tendens, conatus) kan Sammenhængen hævdes. Der bliver da kun en relativ Forskel mellem Bevægelse og Hvile: de ere forskellige fænomale Former for Kraften. Det er Kraften, som bestaar. Der er ingen absolut Hvile. Ikke i det mindste Øjeblik, man vil tænke sig, er et bevæget

Legeme paa et og samme Sted i Rummet. Sporger man, hvad Kraften da er, svarer Leibniz: *det i den nærværende Tilstand, der medforer en Forandring i Fremtiden* (ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir) (Lettre à Basnage). Dette er det Reale i Tilværelsen. Leibniz kommer ogsaa til dette Begreb gennem Kritik af Atombegrebet, saaledes som Datidens Atomistik opfattede det. Antagelsen af absolut haarde Atomer vilde stride mod Kraftens Bestaaen og mod Kontinuiteten, idet der ved ethvert Sammenstød vilde gaa Kraft tabt. Atomerne maa derfor (som allerede Huyghens lærte) være elastiske — og maa altsaa bestaa af Dele: absolute Atomer ere følgeligt en Selvmodsigelse. Der er, naar vi undersøge Sagen grundigt, Virksomhed overalt. »Atomerne ere,« siger Leibniz i et Brev, »kun Virkning af en Svaghed i vor Indbildningskraft, idet denne holder af at hvile sig og derfor skynder sig at komme til Ende med Delingerne og Analyserne«. (Brev til Hartsoeker 1710). I sin Polemik mod Newtonianeren Clarke skelner Leibniz imellem, at et Legeme ved Sammenstød med et andet Legeme mister Bevægelse som Hele betragtet, og at der gaar Kraft tabt: den Bevægelse, Legemet som Hele betragtet (i Forhold til andre Legemer) mister, gaar over til Delene, idet disse ved Stødet bringes i indre Rystelse; Kræfterne tilintetgøres ikke, men fordeles mellem Smaadelene. Der sker her det Samme, som naar man vexler store Penge i Smaamønt. (Cinquième écrit de Mr. Leibniz § 99). Forskellen mellem det Faste og det Flydende er relativ, ligesom Bevægelsen er relativ. En egentlig Realitet har ogsaa fra dette Synspunkt kun Kraften.

At Kraften er den egentlige Realitet, udtrykker Leibniz efter Tidens Sprog ved, at Kraften er Substans, og at al Substans er Kraft. Men Kraftbegrebet hænger igen nøje sammen med *Begrebet Lov*: Kraften er jo kun det i en Tilstand, der gør, at en Forandring indtræder i Fremtiden. Forudsætningen for al Anvendelse af Kraftbegrebet er da en lovmæssig Sammenhæng mellem de skiftende Tilstande. Den tilstrækkelige Grunds Princip, som siger, at der er en Grund til Alt, er derfor den egentlige Fundamentalsætning i Leibniz' Filosofi, skønt

han først i sine senere Skrifter (Teodiceen og Monadologien) opstiller den som udtrykkelig Grundsætning. Og med Begrebet Lov hænger igen et andet Hovedbegreb hos Leibniz sammen: *Individualitetsbegrebet.* Ti Individualitet betyder for ham den Lov, efter hvilken Forandringer i et Væsens Tilstande afløse hverandre. Hvert Individ har saa at sige sin Formel. Og ligesom man i en matematisk Række kan slutte sig til de følgende Led, naar man har fundet Loven for de første Leds Rækkefølge, saaledes gaar det ogsaa med et individuelt Væsens indre Forandringer. I Loven for disses Rækkefølge bestaar selve Individualiteten: *la loi du changement fait l'individualité de chaque substance particulière* (Lettre à Basnage). I »Discours de métaphysique«, hvor Begrebet om den individuelle Substans første Gang indføres, sammenlignes Forholdet mellem Substansen og dens skiftende Tilstande med Forholdet mellem Subjekt og Prædikat i en logisk Dom: ligesom det ved en logisk Dom maa være muligt at finde Prædikatet indeholdt i Subjektet, saasnart man kender Subjektet fuldstændigt, saaledes vil den, der kender det enkelte Individs Natur, deraf kunne udlede alle dets skiftende Tilstande. Der er Kontinuitet mellem disse, idet den følgende stedse har sin Grund i den foregaaende. Hver enkelt af disse Substanser er derfor en lille Verden for sig selv, udvikler sig af sin egen indre Drift og har sit eget indre Liv. Kun paa mirakuløs Maade kan en saadan individuel Substans opstaa eller forgaa. Og hver Substans har sin egen indre Lov, forskellig fra andre.

Spørges der, hvorfor det Reale, Bestaaende (Substansen) maa være individuelt, svarer Leibniz: fordi der kun kan existere *Enheder*, Enkeltvæsener. Han bebrejdede Kartesianerne, ikke blot, at de tillagde Bevægelsen absolut Realitet, men ogsaa, at de tillagde Udstrækningen absolut Realitet og gjorde den til Substans. Allerede i sine Notitser ved Læsningen af Spinozas »Etik« skriver han, at han ikke er sikker paa, at Legemerne ere Substanser; anderledes forholder det sig med Sjælene. Denne Ytring antyder den Retning, i hvilken hans Tænkning gik. I hans senere Arbejder kommer under mangfoldigt varierende Vendinger følgende Tankegang stadigt igen: Udstrækning for-

udsætter Noget, som strækkes, det vil sige gentages forskellige Gange. Udstrækning betyder Mangfoldighed, Sammensætning, Aggregat. Men det Sammensattes Natur beror paa det, der sammensætter det (Komponenterne). Ikke Aggregatet, men de Enere, af hvilke det bestaar, har Realitet. Hvis der ikke var absolut enkelte Substanser, vilde der derfor slet ingen Realitet være. Antagelsen af den udstrakte Materies Realitet medfører desuden den Ulempe, at dens Delelighed i Kraft af Kontinuitetens Lov gaar i det Uendelige. De sande Enheder kunne derfor ikke være materielle, udstrakte; hvis der paa den anden Side ikke existerede saadanne absolute Enheder, vilde Materien være et rent Skin uden nogen real Betydning. Kun det absolut Enkelte og Udelelige kan være Substans, og det kan ikke være materielt.

Førend vi sporge om, hvad det da er, maa endnu en vigtig Bestemmelse fremdrages. Leibniz gik ud fra de naturvidenskabelige Grundsætninger. Den vigtigste af disse var for ham Sætningen om Kraftens Bestaaen*). Den var for ham *Grundlaget for Naturens Love* (fundamentum naturæ legum). Selve dette Grundlag for Naturlovene kan nu ifølge Leibniz (se især De ipsa natura, Erdmanns Udgave p. 155) kun forstaas ved et teleologisk Ræsonnement: Det er nodvendigt, at den samme Kraftmængde bevares i Verden; men denne Nødvendighed beror paa, at den guddommelige Visdom og Orden raader i Verden; Mekanismens første Princip eller »tilstrækkelige Grund« er en Hensigtsaarsag, *et teleologisk Princip*. I en lille, mod Fysikeren

*) Som allerede bemærket stammer denne Lov fra HUYGHENS, der i sin Lære om Pendulet videre udviklede Antydninger, Galilei havde givet, og som vi ogsaa have fundet hos hans Disciple Gassendi og Hobbes. (Se E. MACH: Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. Prag 1872. p. 10 f.). Leibniz fastholdt Sætningen om Kraftens Bestaaen overfor Newtonianerne, som negtede den. Se hans interessante Polemik mod Clarke (Opera philos. ed. Erdmann. p. 746 ff.). Om Forholdet mellem Descartes, Newton og Leibniz med Hensyn til denne Sætning se ROSENBERGER: Isaac Newton u. seine physikalischen Principien. Leipzig 1895. p. 409--412.

Papin rettet Afhandling (*De legibus naturæ*, Dutens' Udgave, III, p. 255) udfører Leipniz dette saaledes: Aarsag og Virkning maa stedse svare til hinanden, være ækvivalente. Dersom der var Mere i Virkningen end i Aarsagen, vilde vi faa et perpetuum mobile; dersom der var Mindre i Virkningen end i Aarsagen, vilde den samme Aarsag aldrig kunne tilvejebringes igen, Naturen vilde stedse gaa tilbage, Fuldkommenheden forminskes. Begge Dele vilde stride mod den guddommelige Visdom og Uforanderlighed. Naar Ækvivalensen af Aarsag og Virkning finder Sted i Naturen, med Udelukkelse af de to andre Muligheder, da kan dette efter Leibniz ikke begrundes rent matematisk eller mekanisk, men maa forklares teleologisk.

Den Lov, efter hvilken de enkelte, individuelle Væsener, der ere de sande Realiteter, udfolde deres skiftende Tilstande, er for Leibniz en Lov, efter hvilken de gaa frem til fuldkomnere Tilstande, ikke blot til nye Tilstande. Forholdet mellem Aarsag og Virkning er altsaa her identisk med Forholdet mellem Middel og Formaal. I sin inderste Grund er Tilværelsen anlagt saaledes, at de rent mekaniske Love virke i Retning af, hvad Retfærdighedens og Kærlighedens Love kræve. I dets eget Væsens iboende Lov (lex insita) er for ethvert Individs Vedkommende begge Arter af Love forenede. — Leibniz er, som man ser, saa optagen af Loven om Kraftens Bestaaen, at han overser, at det teleologisk set ikke kommer an paa, at samme Kraftmængde bevares, men paa, at den bevares i en for Livets Bestaaen og den fortsatte Udvikling gunstig og nyttig Form. Dette er nu ogsaa en Betragtning, der først ved den nyeste Tids Undersøgelser er kommen tydeligt frem. — Men uagtet Leibniz saaledes begrunder den mekaniske Natursammenhæng teleologisk, er det dog ikke hans Mening at ville genindføre Hensigtsaarsagerne og tilstede en Forklaring af Naturfænomener ved Beraabelse paa indre Kræfter eller paa Hensigtsmæssighed. I det Enkelte skal man gaa strengt mekanisk frem; det er kun Mekanismen som Helhed, eller rettere selve Mekanismens første Principer, der vise sig kun at blive forstaaelige ved teleologisk Betragtning. Den mekaniske Natursammenhæng

er det Faktum, fra hvilket Leibniz' hele Filosofi gaar ud, ligesaavel som Hobbes' og Spinozas. —

Det tekniske Navn for de absolute Enkeltvæsener, der for Leibniz udgøre den sande Realitet, er *Monader*. Det er et græsk Ord, som betyder Enheder, og som altsaa kun betegner Væsenerne fra den formelle Side. Spørge vi nu, hvad disse individuelle Enheder, med de indre, efter en bestemt Lov udfoldede Tilstande, egentligt ere, svarer Leibniz, at vi maa tænke os dem i Analogi med vore egne Sjæle. I »Discours« udtales dette ikke bestemt. Men i den følgende Brevvexling med Arnauld hedder det: »Den substantielle Enhed forudsætter et fuldstændigt (accompli), udeleligt og paa naturlig Maade uforgængeligt Væsen, da dens Begreb omslutter Alt, hvad der skal hænde den. Noget Saadant kan ikke findes i Figuren eller Bevægelsen, . . . men kun i en Sjæl eller en substantiel Form *i Lighed med (à l'exemple de)* hvad man kalder et Jeg«. (Brev til Arnauld, Novbr. 1686). Den objektive Analyse suppleres altsaa her med en subjektiv Analyse. Hos os selv finde vi ad Selviagttagelsens Vej indre Tilstande (Fornemmelser, Følelser, Tanker), som skifte, og en Trang eller Drift, der fører os til at gaa over fra den ene Tilstand til den anden. Ved Hjælp af denne subjektive Iagttagelse maa vi — ad Analogiens Vej — gøre os Monadernes Natur forstaaelig. Vor Sjæl er kun en enkelt Monade, men vi have ingen Grund til at tro, at vi staa ene i Naturen. Tvertimod. I Kraft af Kontinuitetens Lov, der udelukker Spring i Naturen, maa vi antage, at der findes uendeligt mange Grader af den Art Tilværelse, vi kende fra os selv: c'est partout et toujours la même chose, aux degrès de perfection près. Analogiens Lov byder os overalt at hylde Principet: »Ligesaa hos os« *(tout comme ici)*[70]. *Analogiens Lov*, efter hvilken vi opfatte al anden Tilværelse som kun gradevis forskellig fra vor egen, er for Leibniz kun en særegen Form for Kontinuitetsloven og udspringer ligesom denne af den tilstrækkelige Grunds Princip. Hvis man ikke antager en saadan almindelig Besjæling af lavere og højere Grader, bliver det aldeles uforstaaeligt, hvorledes Fornemmelse og Bevidsthed kan opstaa. Ligesom Bevægelsens Opstaaen blev uforklarlig for Kartesia-

nerne, fordi de ikke gik tilbage til Kraften, saaledes var Bevidsthedens Opstaaen ogsaa en Gaade for dem, fordi de ikke tog Hensyn til de dunklere Grader og Former af Sjæleliv, det ubevidste Sjæleliv, den Trang og Higen, der først paa højere Livstrin vaagner til Bevidsthedens Klarhed. Hos os selv iagttage vi jo stadigt en Skiften af klart bevidste, dunkle og ubevidste Tilstande. I Analogi dermed maa vi tænke Monader af alle Grader i Henseende til Klarhed og Dunkelhed. Der er slumrende, drømmende og mere eller mindre vaagne Monader. Naturens Ensformighed fører til denne Antagelse. Den Del af Materien, som udgør det menneskelige Legeme, kan dog ikke alene være begavet med Evne til at fornemme og ville. Noget Analogt (hvad enten man saa vil kalde det Sjæl eller ikke) maa findes paa lavere Trin. I et Brev (fra Maj 1704) kalder Leibniz denne Anvendelse af Analogien »mon grand principe des choses naturelles«.

Den Vej, ad hvilken alle Mytologier og tidligere spekulative Systemer — uden at være sig det bevidst — vare komne til Antagelsen af det Aandelige som raadende i Tilværelsen, denne Vej gaar Leibniz med fuld Bevidsthed. Han peger klart paa det Punkt, hvor al metafysisk Idealisme udspringer. Og det er atter her Forudsætningen om Tilværelsens fuldstændige Forstaaelighed, der leder ham. Af denne Forudsætning følger Kontinuiteten af alle Existenser og alle Væseners Analogi med vort eget Væsen.

Men idet Leibniz er kommen til dette Punkt i sin Tankeudvikling, staar han ved et Vendepunkt. Han bygger sin Filosofi paa Analyse af de materielle Fænomener, ledet af Bestræbelsen for at finde det Reale og Bestaaende i dem. Idet han nu er naat til den Antagelse, at der egentligt kun existerer forestillende Væsener med forskellig Dunkelhed og Klarhed i deres Forestillinger, bliver Materien for ham til et *blot* Fænomen. Det er et Skin for Sanserne, naar der synes at existere Legemer. Sanserne bedrage os dog ikke, ligesaalidt som de bedrage os, naar vi tro, at Solen gaar rundt om Jorden. Fænomenerne ere reale, forsaavidt der er en regelmæssig Sammenhæng mellem dem, en Lov, efter hvilken de afløse hverandre.

Det er denne Lov, som er Kendemærket paa, hvad der for os er Virkelighed. Men den nøder os ikke til at antage, at der existerer Andet end Monader og deres Forestillinger. — Paa dette Punkt vilde der være Mulighed for en hel ny Tankegang: en Prøvelse af, om man udfra det rent subjektive Standpunkt, udfra den Antagelse, at Verden kun existerer i Form af Forestilling, vilde komme til samme Resultat som ad den objektive Vej, Leibniz hidtil er gaaet. Denne nye Vej er Leibniz ikke slaaet ind paa, og da han i sine sidste Aar hørte om Berkeleys Forsøg i denne Retning, stod det for ham som et blot Paradox (se hans Brev til des Bosses af 15. Marts 1715). Leibniz selv er aabenbart ikke bleven klar over den store Forskel mellem at være Fænomen *af* Noget og at være Fænomen *for* Nogen. Begge Relationer kunne ligge i Begrebet Fænomen; Leibniz begynder med den første Relation og ender i den anden. Og det er først efter, at han har opstillet Begrebet om Substansen som Kraft og som individuel Enhed, at han — ifølge Analogiens Lov — finder dens Væsen at bestaa i forestillende Virksomhed. Netop fordi denne sidste Antagelse er Endepunktet for hans Tankerække, forstaas det, at han ikke drager alle Konsekvenserne af den[71]). Leibniz vedbliver at behandle de materielle Fænomener som Udtryk for en objektiv Tingenes Orden. I Kraft af Kontinuitetens Lov staar Alt i den materielle Verden i Vexelvirkning; en Forandring i en Del af Verden strækker sig til alle Dele. Og deraf sluttes, at det er det *hele* Univers, som forestilles af hver Monade paa dunklere eller klarere Vis. Enhver Monade forestiller sig hele Universet, ligesom hvert enkelt Punkt i det fysiske Univers mærker Alt, hvad der sker i hele Universet. Selve den Antagelse, at der gives en Mangfoldighed af Monader, viser, at Leibniz ikke er gaaet den rent subjektive Vej, ti saa vilde han kun have havt med én Monade og dens Verdensbillede at gøre. Antagelsen af andre Bevidstheder end min egen forudsætter jo allerede Anvendelse af den Analogislutning, paa hvilken Leibniz bygger sin metafysiske Idealisme. —

En Erfaringsbekræftelse paa sin Hypotese om, at der er Kraft, Liv og Sjæl bag al tilsyneladende død Masse, fandt han

i Opdagelsen af de smaa Organismer, som Swammerdam, Leeuwenhook og flere Naturforskere fandt ved Mikroskopets Hjælp. Der aabnede sig her for ham en Verden af forsvindende smaa Væsener paa det organiske Livs Omraade, ligesom han selv havde været med at aabne de forsvindende smaa Størrelsers Verden, og ligesom han i sin Filosofi havde hævdet, at bag den tilsyneladende ensartede Masse fandtes den sande Realitet, bestaaende i individuelle Væsener med en Natur, som var beslægtet med vor egen. Opstaaen og Forgaaen, Fodsel og Død var for ham kun Fænomener, Udtryk for Sammentræknings- eller Udfoldelses-, Fordunklings- eller Opklaringsprocesser hos Monader. De absolute Spring og Forskelle faldt bort (ikke mindre end den ensartede Masse), jo mere han blev klar over Livets uendelige individuelle Nuancer. Med synligt Velbehag henviser Leibniz i alle sine senere Fremstillinger til de nævnte store samtidige Naturforskeres Arbejder.

Leibniz træder ved sit Monadebegreb tilsyneladende i en skarp Modsætning til Spinoza. For denne var der kun én Substans, og alle Enkeltvæsener forholdt sig til dén som Bølgerne til Havet. For Leibniz er den sande Realitet en Mangfoldigded af individuelle Kræfter, hver virkende efter sin iboende Lov, saaledes at alle Virkninger af den udfolde sig af dens egen oprindelige Karakter. Leibniz selv har ofte skarpt fremhævet denne Modsætning, klarest i et Brev til Bourguet (Decbr. 1714): »Jeg véd ikke, hvorledes man af min Lære kan uddrage Spinozisme. Netop ved Monaderne opløses Spinozismen. Ti der er ligesaa mange sande Substanser, . . . som der er Monader, medens der efter Spinoza kun er én eneste Substans. Han vilde have Ret, hvis der ikke var Monader; da vilde Alt uden for Gud være forsvindende og opløses til simple Modifikationer«. Men det er det samme Grundbegreb om Substans, fra hvilket baade Leibniz og Spinoza gaa ud. Alle Substansens Bestemmelser og Tilstande skulle følge af dens egen indre Natur, ikke skyldes Paavirken udefra. Dette hævder Leibniz ligesaa bestemt for enhver af sine Monaders Vedkommende, som Spinoza hævder det for sin ene og eneste Substans' Vedkommende. Vanskeligheden ved dette absolute Substansbegreb for Spinoza blev

den, hvorledes Attributernes og Enkeltvæsenernes Mangfoldighed kunde forklares udfra Antagelsen af en eneste Substans. Vanskeligheden ved det samme Begreb blev for Leibniz den, hvorledes der kan være Overensstemmelse mellem de forskellige Monaders Tilstande, naar enhver af dem kun er bestemt indefra, og ingen af dem har Huller, Vinduer eller Døre (for at bruge Leibniz' egne Billeder), ad hvilke Noget udefra kan komme ind i dem. Og Vanskeligheden blev for Leibniz desuden den at forlige Monadelæren med hans teologiske Forudsætninger.

Begge disse Vanskeligheder anser Leibniz for løste ved én Tanke. At der er Overensstemmelse mellem de forskellige Monaders Tilstande, tager han som et Faktum: der findes en universel Harmoni eller Samklang (accord) mellem alle Væsener i Verden. Tydeligt nok gaar han, som allerede berørt, her ud fra Iagttagelsen af den almindelige fysiske Vexelvirkning i Verden og fra den empiriske (og dog paa Analogislutning grundede) Antagelse af, at de enkelte Individers Iagttagelser og Forestillinger stemme saaledes overens, at et fælles Verdensbillede i de store Træk kan konstrueres. Men da nu den egentlige Realitet er en Mangfoldighed af aldeles selvstændige og uafhængige Væsener, der (som Leibniz siger i et Brev) ere at betragte som smaa Guder, idet de have Livet i sig selv, saa maa der — slutter han — være et fælles Ophav til hin Harmoni. »Gud alene«, hedder det i »Discours« (§ 32), »bevirker Forbindelsen eller Sammenhængen mellem Substanserne, og det er ved ham, at den enes Fænomener træffe sammen med og stemme overens med den andens, saa at der er Realitet i vore Forestillinger«. Gud har fra først af skabt de enkelte Monader saaledes, at der ved den ene er taget Hensyn til den anden; Overensstemmelsen mellem dem skyldes det fælles Udspring. De opstaa af Gud ved en Udstrømning eller Udstraaling (émanation, fulguration), som Individualisationer af den ene guddommelige Kraft, ligesom hver enkelt af vore Tanker er en Udstraaling af vor Aands Kraft. Gud ser Universet fra uendeligt mange forskellige Synspunkter, og hvert af disse forskellige Synspunkter realiserer han ved Skabelse til en enkelt Substans. De

enkelte Monaders Tilstande svare altsaa til hverandre som dė forskellige Vuer, man faar af en By fra forskellige Udsigtspunkter, stemme overens indbyrdes (Discours § 14). Spontaneiteten hos Monaderne og Konformiteten mellem Monaderne finde altsaa begge deres Forklaring ved, at det er den guddommelige Kraft og Tanke, der udgør deres inderste Væsen. Harmonien mellem dem er fra først af til Stede, er »præstabileret«. Enhver af dem er en ejendommelig Koncentration af det Univers, der stod for Guds skabende Tanke, er et Univers en miniature, og Universet bestaar kun af saadanne Koncentrationer. Leibniz er en metafysisk Kopernikus: han viser, hvorledes Verden kan ses fra langt flere Synspunkter, end man er vant til at tænke sig, og at det ene Synspunkt i sig selv har samme Berettigelse og Gyldighed som det andet. Verden er for ham ikke Noget, der ligger udenfor eller mellem Individerne, men bestaar netop af og i de individuelle Væsener.

Leibniz lægger altsaa hele Problemet tilbage i den skabende Guds Tanke. Han gaar fra Filosofien over til Teologien. Men det befrier ham ikke for Vanskelighederne: ti hvorledes opstaar i den guddommelige Tanke eller Fantasi en Verden, der kan ses fra uendeligt mange Synspunkter? Og disse mulige Synspunkter staa ikke i den guddommelige Fantasi som hvilende Billeder; men ligesom Leibniz stedse hævder, at al Mulighed er en lille Virkelighed, en begyndende Realitet, saaledes antager han ogsaa her en oprindelig Trang eller Higen efter Existens (inclinatio ad existendum, exigentia existendi): Mulighederne søge at trænge sig frem til fuld Realitet, som kun forundes dem, der bedst passe sammen til et harmonisk Verdensbele. Det er et mytologisk Forspil, der afgør Kampen for Tilværelsen, før den virkelige Tilværelse begynder, for at denne saa kan blive en harmonisk Udfoldelse af indre Spirer i hvert Væsen. I Fremstillingen af Teodiceen ville vi vende tilbage til dette Punkt. Det har været til afgjort Skade for Klarheden og Betydningen af Leibniz' Filosoferen, at teologiske Synspunkter fra først til sidst spille saa stor en Rolle hos ham. Og det hjælper aldeles ikke til Løsning af Problemerne at iklæde dem en teologisk Form. En vis Andagtsfølelse gør, at man snarere

hører op med Spørgsmaal og Indvendinger; men et saadant Ophør er ingen Løsning. Det ses let, at Problemet i den Form, det kommer til at stille sig for Leibniz, er uløseligt. Hvis Monaderne ere absolute Substanser, kunne de ikke frembringes. Kun Appellen til en overnaturlig Skabelse dækker over den tydelige Selvmodsigelse. Ligesaa vel som Leibniz i Kraft af sit Substansbegreb udelukker real Vexelvirkning mellem Monaderne, ligesaa vel maatte han konsekvent udelukke deres Tilblivelse ud af en fra dem forskellig Substans. Her har Malebranche sagt det forløsende Ord: Gud kan ikke skabe Guder! — Leibniz' Forskel fra Spinoza falder — naar man ser bort fra hin aabenbare Selvmodsigelse — i Virkeligheden bort, da Skabelsen af Monaderne ikke er afsluttet paa nogetsomhelst Tidspunkt én Gang for alle, men stadigt foregaar: Udstraalingen eller Udstrømningen af Monaderne foregaar uafbrudt (Discours § 14. 32. — Monadologie § 47: Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées on dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la divinité de moment à moment). Leibniz lægger Vægt paa, at det er Kilden, Kraften til at virke, der saaledes uafbrudt vælder ud fra Guddommen i Monaderne; men ogsaa Spinoza forklarer jo den Stræben, der fører hvert Enkeltvæsen til at hævde sig, som en enkelt Aabenbaring af den Magt, der virker i alle Enkeltvæsener. Konsekvent bliver Leibniz' Filosofi her kun forskellig fra Spinozas ved, at de individuelle Væsener drages mere frem i Forgrunden og deres fælles Udspring staar som en dunkel Baggrund (der kun belyses stærkere, naar Leibniz søger Forbindelse med Teologerne), medens hos Spinoza de individuelle Væsener mere ses som Udløbere eller Forgreninger af det uendelige Væsen, der er hans første og hans sidste Tanke. Forskellen mellem de to Systemer kan reduceres til den samme Forskel, som der efter Leibniz er mellem to Vuer af Universet, fremkomne ved en Drejning af dette. For begge er Tilværelsen en Pyramide, som Spinoza ser fra Toppunktet, Leibniz fra Grundfladen[72]). — Der falder, som allerede fremhævet, en Skygge baade paa Leibniz' Intelligens og paa hans

Karakter, naar han trods denne Sagens Sammenhæng saa ofte i mere eller mindre forkætrende Udtryk tager Afstand fra Spinoza. —

Leibniz' Teori om Forholdet mellem Sjæl og Legeme er en simpel Konsekvens af hans Monadelære. Hvad vi kalde vort Legeme er en Gruppe af Monader, der udvikle sig hver for sig efter indre Love og af indre Kraft ligesom vor Sjæl gør det. Fra den ene Monades Tilstand kan man, i Kraft af den universelle Harmoni, slutte til andre Monaders Tilstande; det er dette, der populært udtrykkes ved, at det ene Væsen virker paa det andet. Den Monade, fra hvis Tilstand man ved en saadan Slutning kan udlede de andres, siges at handle. Naar den enkelte Monades indre Udvikling hæmmes, skyldes det Dunkelheden, den kaotiske Tilstand af Elementerne i dens eget Indre. Men da enhver Monades Natur, altsaa den Grad af Dunkelhed eller Klarhed og den Kraft til at gaa over til nye Tilstande, med hvilke den er udstyret, fra først af beror paa et Hensyn til de andre Monader, sammen med hvilke den er sat ind i Tilværelsen, saa svarer der til de indre Hindringer bestemte Tilstande hos andre Monader, som derfor populært kaldes Aarsager til dem. Naar Leibniz vil udtrykke sig ret populært, bruger han Billedet med to efter hinanden én Gang for alle afpassede Ure til at betegne Forholdet mellem Sjæl og Legeme. Populært og akkomoderende kalder han ogsaa Legemet en sammensat Substans. Men denne Udtryksmaade er for plump for hans egentlige Opfattelse. Materien er jo for ham kun et Fænomen, en Verden af ydre Mangfoldighed, hvis Tilstande for Sanserne udtrykke de indre Forandringer i Monaderne, som ere den egentlige Realitet. En Ting »udtrykker« eller »repræsenterer« en anden efter Leibniz' Sprogbrug, naar der er et konstant og regelmæssigt Forhold mellem hvad der kan udsiges om de to Ting (Brev til Arnauld, Oktbr. 1687). Hvad der i Monadernes Indre er koncentreret, forbundet til Enhed, fremtræder for Sansningen som en udstrakt Mangfoldighed. I et Brev af 4. Novbr. 1696 (til Kurfyrstinden af Hannover) skriver Leibniz: »Sjælene ere Enheder, Legemerne Mangfoldigheder . . . Men uagtet Enhederne ere udelelige, repræsentere de dog Mangfoldighederne,

omtrent som alle Linier fra Periferien mødes i Centrum. *I denne Forbindelse (réunion) bestaar Bevidsthedens (sentiment) vidunderlige Natur;* og det er ogsaa den, der gør, at enhver Sjæl er som en Verden for sig«. — Den Stringens, med hvilken Leibniz, i Overensstemmelse med Hobbes og Spinoza, hævder den mekaniske Natursammenhæng, gør ham det umuligt at holde sig til den sædvanlige dualistiske Opfattelse. Identitetshypotesen staar efter hans Forudsætninger og efter hele hans System som den eneste Mulighed. De Vanskeligheder, denne Hypotese underligger, har Leibniz gjort endnu større ved selve den absolute Substantialitet, han tillægger Monaderne. Af det Enhedspræg, Bevidstheden har, slutter han med dogmatisk Forhastelse til, at det bevidste Væsen maa være en absolut, uforgængelig Enhed, der Intet kan modtage udefra. Havde han i Stedet for blot at opfatte det Legemlige i Analogi med det Aandelige, *tillige* opfattet det Aandelige i Analogi med det Legemlige, vilde han have set Nødvendigheden af at antage, at de individuelle Bevidstheder trods deres vidunderlige Enhedspræg staa i Vexelvirkning med den øvrige Tilværelse i Kraft af den Kontinuitetslov, som han selv lægger saa stor Vægt paa, men kun formaar at anvende indenfor hver enkelt Monade, ikke paa Forholdet mellem dem. Udvikling kommer for Leibniz kun til at betyde Udfoldelse. Den enkelte Organisme bliver for ham egentligt slet ikke til; den er til fra først af; dens Fødsel og Væxt bestaar kun i, at den befries fra sit Hylster, og at dens Dimensioner udvides. Det var den saakaldte Æskehypotese (idet den ene Spire tænkes at ligge inden i den anden op gennem Generationernes Række), som Leibniz hyldede ligesom mange Naturforskere paa hans Tid. Og saaledes blev ogsaa paa det aandelige Omraade Udviklingen ikke en Optagen af nyt Indhold, men kun en Opklaring af det Indhold, som fra først af var givet i kaotisk og dunkel Form. — Koncentration kan ikke blive til efter Leibniz; nye Centra, nye Monader kunne ikke danne sig. Han hugger her Knuden over. En uløselig Knude indeholder Individualitetsproblemet maaske for den menneskelige Tænkning; men at hugge den over er ikke at løse den.

Dog selve denne Overhuggen er — ligesaavel som den

Afstand, han følte sig i fra Spinoza — kun et Udslag af den Energi, med hvilken Leibniz har gennemtænkt Individualitetsbegrebet. Det fremtræder hos ham med én Glans og Klarhed som ikke hos nogen anden Tænker. Og den ejendommelige Vending, han har givet Substansbegrebet ved at anvende det paa Tilværelsens enkelte Elementer (Monaderne), er karakteristisk for Overgangen fra det syttende til det attende Aarhundrede. I Stedet for mystisk Resignation og Underkastelse under de absolute Magter træder nu det enkelte Individs frie, ejendommelige Stræben efter Klarhed, efter Udfoldelse af sit eget Væsen. Det er en Revolution i Tankeverdenen — et Forspil til Revolutionen i den ydre Verden. Men én Forudsætning deler Leibniz' System med de andre store Systemer: Forudsætningen om Tilværelsens fuldkomne Rationalitet. Det er den tilstrækkelige Grunds Princip, der leder ham i hans teologiske Spekulation og i hans Monadelære som i hans matematiske og naturvidenskabelige Arbejder. Ogsaa denne Forudsætning gik i Arv til det nye Aarhundrede, hvis typiske Indleder han var.

c. Psykologi og Erkendelseslære.

Af den Betydning, Analogien med Bevidsthedslivet har hos Leibniz som Grundlaget for hans metafysiske Idealisme, følger, at hans egentlige Udgangspunkt maa være det samme som Descartes': den umiddelbare Selviagttagelse, den indre Erfaring. Den giver os det første Led i Analogien. Leibniz er ogsaa klar over, at her ligger et Udgangspunkt for hans Tænken, og han har anvendt stor Opmærksomhed paa det. Det er »Nouveaux Essais«, der her er Hovedskriftet. Den polemiske Side af dette Værk, vilde først ret kunne vurderes, naar Lockes Erkendelseslære, mod hvilken det er rettet, forud var fremstillet. Men i denne Sammenhæng ligger Vægten paa Leibniz' egne psykologiske og erkendelsesteoretiske Anskuelser. Det nævnte Værk faar Betydning som en Verification for Leibniz' almindelige filosofiske Ideer, idet han i Indledningen erklærer, at han her vil se bort fra sin Monadelære og stille sig paa rent empirisk Grund.

Det Hovedspørgsmaal, der fremstiller sig, er, om Sjælen fra først af er tom, som en ubeskreven Tavle (tabula rasa). Allerede længe forud, i »Discours« (§ 27), havde Leibniz udtalt sig om dette Spørgsmaal. Han fandt allerede den Gang, at denne Forestilling om en ubeskreven Tavle var falsk. Den skyldes unøjagtig Iagttagelse. Man overser de smaa, dunkle Rørelser i Sjælen og holder sig kun til det klart Bevidste, der først senere opstaar, naar ydre Erfaringer længe have virket. Kartesianerne gjorde sig ligesaavel som Empirikerne skyldige i denne Fejl. Jo mindre Forskel og Modsætning der er imellem vore Fornemmelser, jo mindre noget Enkelt i os hæver sig frem i Forhold til det øvrige Indhold, jo dunklere med ét Ord Bevidsthedslivet er, des lettere overser man det. Nøjagtigere Iagttagelse vil være varsom med at sætte Grænser. Der er alle mulige Overgange mellem Dunkelhed og Klarhed. De dunkle Forandringer i os, som ikke komme til egentlig Bevidsthed, kalder Leibniz Perceptioner. Allerede i dem er en Mangfoldighed forenet i en enkelt Tilstand. Paa dette Trin staa de laveste Væsener (i Leibniz' System: Monaderne paa laveste Trin). Udtrykket Bevidsthed (sentiment)*) bruger Leibniz først, hvor Fornemmelsen (Perceptionen) er mere tydelig og ledsages af Erindring. Det højeste Trin af Sjæleliv frembyder udtrykkelig Opmærksomhed (apperception) eller Reflexion, som rettes mod de dunkle Fornemmelser. (Disse tre Grader beskrives bedst i den lille Afhandling *Principes de la nature et de la grâce* § 4, kfr. *Monadologie* § 14 ff.). Men paa alle Trin er det en Virken, en Spontanietet, der udfolder sig. Vi ere aktive, selv i de dunkleste Tilstande. Ligesom der ikke gives nogen Tavle, som ikke ved sin Beskaffenhed faar Indflydelse paa, hvad der skrives paa den, saaledes er vor Natur fra først af præformeret. Paa uvilkaarlig, instinktmæssig Maade anvende vi Principer, som vi først senere kunne blive os bevidst. Det Modsigende

*) Sentiment hos Leibniz bør oversættes ved Bevidsthed. Ved conscience forstaar Leibniz noget Mere, end der nødvendigvis ligger i Ordet Bevidsthed, nemlig connaissance *reflexive*, altsaa snarest »Selvbevidsthed«.

forkaste vi, selv om vi aldrig have hørt Tale om Modsigelsens Grundsætning. Der er baade praktiske og teoretiske Instinkter. Uvilkaarligt virker Selvopholdelsestrangen og Trangen til at hjælpe Andre. Der er i det Hele langt Mere i os, end vi tænke paa. Det er her, ligesom i den materielle Natur, de smaa Størrelser, der ligge til Grund for det, der træder tydeligt og sanseligt frem. Ligesaa lidt som Bevægelse kan Bevidsthed opstaa af Intet eller paa én Gang. Svarende til Kraftens Bestaaen (eller egentligt — i Kraft af Identitetshypotesen — som Et med denne) antager Leibniz Sjælelivets uafbrudte Bestaaen under Bevidstheds- og Ubevidsthedstilstande, under Klarhed og Dunkelhed. Den tilsyneladende Forsvinden af Sjæleliv er kun en Omsætning til dunklere, mere elementær Form. Spørgsmaalet, om der gives medfødte Ideer, besvarer Leibniz altsaa derhen, at der gives medfødte Anlæg, Dispositioner, som udfolde sig, saasnart Erfaringen giver Anledning dertil, og som ligge til Grund for al teoretisk og praktisk Virksomhed. Som Exempel paa de dunkle Elementer, vi let overse, henviser han til, hvad man kan kalde Livsfornemmelser, de i Regelen svage Fornemmelser, der svare til de organiske Funktioner, og som have Indflydelse paa den Tilstand, vi i ethvert Øjeblik ere i. Vore ydre Sanser ere vel tydeligere; men da Sansekvaliteterne ere højst forskellige fra de Bevægelser, der svare til dem indenfor Materien, antager Leibniz, at vore Sansefornemmelser kun tilsyneladende ere enkelte, men i Virkeligheden ere ligesaa sammensatte som de tilsvarende Bevægelser. Hvad der træder klart frem for Bevidstheden, er for ham stedse noget Sammensat, der forudsætter dunklere Elementer, ligesom vi, naar vi høre Havets Brusen, jo i Grunden samle Indtrykkene fra Tusinder af Bølger i én Fornemmelse. Lægge vi Mærke dertil, ville vi finde, at vi aldrig ere uden Fornemmelse. Vor Sjæl virker stadigt. Stadigt faa vi smaa Fornemmelser, og stadigt udløse de vor Aktivitet. Vi ere aldrig aldeles indifferente; Antagelsen af Indifferens er kun et Udtryk for vor Uagtpaagivenhed overfor de smaa Differenser. Uvilkaarligt vende vi os til Højre eller til Venstre, selv hvor der ingen ydre Grunde for Valget foreligger. Vor Natur arbejder stedse i os paa at frembringe større

Tilfredsstillelse (à se mettre mieux à son aise). Der gør sig stedse en vis Uro gældende, en Mangel paa fuld Tilfredsstillelse, som driver os frem, en Spore, vi i Regelen kun mærke, naar den fra Uro bliver til Smerte. Der er stedse smaa Hindringer at overvinde, og der stilles stedse Fordringer til Kraftanspændelse. Ingen Lystfølelse er mulig uden saadan Uro, uden minimale Hindringer; ja, den skjulte Spore holder sig i selve Glæden og potenserer denne, saa at en stadig Fremgang bliver mulig. Kun gennem disse Smaafornemmelser (petites perceptions) bliver Sammenhængen mellem et og samme Individs forskellige Livsperioder klar; ti de klart beviste Tilstande staa ofte som modstridende. Og som de paa én Gang forklare Forskellen og Sammenhængen mellem et og samme Individs Tilstande, saaledes forklare de ogsaa baade Forskellen og Sammenhængen mellem forskellige Individer. Selv om man vil kalde Sjælen fra først af en ubeskreven Tavle, maa man dog indrømme, at ikke to Tavler ere ens beskafne. Ser man paa de smaa Nuancer og Differenser, vil man i hele Naturen ikke finde to aldeles ens Væsener. Der er ikke to Blade, som ere ens, end sige to Mennesker. Ogsaa her skyldes Antagelsen af Forskelsløshed kun vor Uvidenhed. Men i de dunkle Fornemmelser, som Individet ikke bliver sig bevidst, kundgør den øvrige Tilværelse sig i ham og bestemmer ham, uden at han véd af det. Gennem dem er han forbunden med den øvrige Tilværelse. Selv i Søvne ophæves denne Forbindelse ikke. Der er kun Gradsforskel mellem Søvn og Vaagen: Opmærksomhedens Bortvenden er en partiel Søvn.

Det er en stor Fortjeneste, Leibniz har indlagt sig af Psykologien ved at gøre opmærksom paa de forsvindende smaa Elementers Betydning. Han har aabnet en ny Verden for Selviagttagelsen, ganske vist en Verden, hvor den føler Savnet af et Redskab, der kunde svare til Mikroskopet paa den ydre Iagttagelses Omraade. Og han har angivet Synspunkter, hvorved det bliver muligt at fastholde Kontinuiteten for den aandelige Side af Tilværelsen i langt højere Grad end den sædvanlige Opfattelse antager, og i Grunden ogsaa end Leibniz selv antog, naar han lod Monaderne være uden Vinduer og derved

afspærrede dem fra ubevidste Indflydelser fra den øvrige Tilværelse. Tilværelsens Elementer (Monader) adskille sig kun fra hverandre ved Graderne i Klarhed eller Dunkelhed af deres indre Tilstande, og ligeledes adskille samme Individs Tilstande sig kun ved saadanne Gradsforskelle. Det er en Bebudelse af, at vi træde ind i Oplysningens Aarhundrede. Alle Betingelser antages at være tilstede — kun Lyset skal bringes til Veje: paa denne optimistiske Tro byggede Leibniz og hans Eftertid. Dog maa det i rent psykologisk Henseende mærkes, at Leibniz antyder en dyberegaaende Betragtning af Sjælelivet end den, Rationalismen og Oplysningens Tid lagde til Grund. For det Første er det for Leibniz et *uendeligt* Indhold, der er givet i dunkel Form, og fuld Opklaring af det er altsaa for et endeligt Væsen umuligt. Dernæst antager han som et selvstændigt Element ved Siden af Fornemmelserne eller Forestillingerne Trangen og Tendensen (appétit, tendance) til at gaa over til nye Fornemmelser. Stræben eller Villen er ham forsaavidt det Inderste i Mennesket, og det er en Stræben, der ikke kan ophøre. Lidenskaberne (passions) staar han noget vaklende overfor. Snart betragter han dem som dunkle Tanker (pensées confuses); og herefter maa de da falde bort ved tilstrækkelig Opklaring; — snart udtaler han, at de ere forskellige baade fra Forestillinger og fra Lyst- og Ulystfølelse, men ere Tendenser, der vækkes ved Forestillinger og ledsages af Ulystfølelse; herefter hænge de altsaa nøje sammen med den aldrig hvilende Stræben eller Villen[73]). Ved det sidste Synspunkts Gennemførelse vilde Leibniz være naat til en mere realistisk Opfattelse af den aandelige Udvikling end den, der ser den udtømt ved Begrebet Oplysning. —

Selviagttagelsen giver os, som vi saa, de første Kendsgerninger, fra hvilke vi gaa ud i vor Tænken, *de første faktiske Sandheder. De første nodvendige eller aprioriske Sandheder* have vi i de identiske Domme, det vil sige saadanne, hvor Subjekt og Prædikat kunne vises at være et og samme Begreb. Fælles for de første faktiske Sandheder og for de første aprioriske Sandheder er det umiddelbare Forhold: hist mellem Forstanden og dens Genstand, her mellem Dommens Subjekt og

Prædikat. Dette umiddelbare Forhold er begge Steder Bevis for, at intet Sikrere kan naas. Denne Distinktion mellem aprioriske og faktiske Sandheder kom Leibniz tidligt ind paa. Allerede 1678 (i Brev til Conring af 3. Jan.) gør han denne Forskel og fordrer, at alle aprioriske Grundsætninger skulle føres tilbage til identiske Domme. Han deler derfor Axiomerne i identiske og aprioriske. Identiske Dommes Betydning beror paa, at naar andre Domme kunne føres tilbage til saadanne, er deres Gyldighed dermed given. Leibniz fordrer altsaa, at der skal føres Bevis for alle Grundsætninger, man opstiller, forsaavidt de ikke ere identiske. Han sympatiserer med Lockes Kritik af »de medfødte Ideer«, forsaavidt Locke derved har villet bekæmpe Magelighed og Fordomme. Men Locke burde have skelnet mellem nødvendige og faktiske Sandheder. Selv om en Sandhed er medfødt i den Forstand, Leibniz bruger dette Ord i, maa der alligevel efter hans Opfattelse føres et Bevis for den; »medfødte« Sandheder maa *læres* ligesom andre Sandheder. Opklaringen kan være et strengt Arbejde, og den fulde Klarhed findes kun i identiske Domme. Leibniz har stor Fortjeneste af Logiken ved at have opstillet Identitetsprincipet, medens den aristoteliske og skolastiske Logik holdt sig til Modsigelsens Grundsætning. Han har givet Udkast til en Logik, i hvilken enhver Dom formuleres som et Identitetsforhold, og har derved foregrebet en Metode, engelske Logikere (Boole og Jevons) i vore Dage ere slaaede ind paa. Men disse Udkast bleve ikke udgivne før 1840, saa de have ikke øvet nogen Indflydelse. — Ligesom Identitetsprincipet er vort Sandhedskriterium for den rene Tænkning, saaledes er den lovmæssige Sammenhæng, som den tilstrækkelige Grunds Princip fordrer, Sandhedskriterium paa Erfaringens Omraade. Og ligesom Leibniz er den Første, der opstiller Identitetsprincipet som det fundamentale logiske Princip, saaledes er han ogsaa den Første, der opstiller Aarsagsprincipet som et særligt Princip for faktisk givne Forhold. Dermed fremdrager han det Princip, som bærer al real Erkendelse, og idet han tillige skelner bestemt mellem det og de rent logiske Principer, lægger han det nært at drøfte dets Natur nærmere. Det skal ikke være et formelt logisk Princip; det skal heller ikke

være uddraget af Erfaring; men det skal dog være et Fornuftprincip og gælde for alle faktiske Forhold (og det baade i den overnaturlige og i den naturlige Verden!): hvorledes er dette muligt? Det var det Problem, som Leibniz overlod til sine Efterfølgere. Selv lod han sig nøje med at analysere det ud af den Sammenblanding, dels med almindelige logiske, dels med specielle fysiske Principer, det var forekommet i hos hans Forgængere. Ja, han skelner end ikke tydeligt mellem Grund og Aarsag, hvilket hænger sammen med, at Principet paa en Gang skal være et Fornuftsprincip og gælde for faktiske Forhold, — og i sidste Instans med, at Kendsgerningernes Love ses som Vidnesbyrd om den guddommelige Fornuft, der er Verdens Ophav [74]).

Hele sit Liv igennem har Leibniz syslet med Planer til et Slags Tankealfabet (Alphabetum cogitationum humanarum), der skulde dannes ved gennemført Analyse af vor Erkendelse, saaledes at man naaede til de Grundbegreber, der betinge denne. Ved Kombination af disse Grundbegreber mente han saa, at man vilde kunne finde nye Sandheder. Og ved et passende System af Tegn vilde man tillige kunne faa et universelt Sprog, noget Tilsvarende for alle Begrebers Vedkommende til, hvad det matematiske Tegnsprog er for Størrelsernes Vedkommende. Det skulde altsaa paa en Gang være en Logik, en Encyklopædi og en Grammatik, paa en Gang et Middel til at samle det Lærte og til at gøre nye Opdagelser. Efterhaanden som den skarpe Sondring mellem aprioriske og faktiske Sandheder gaar op for ham, indskrænker han dog sin »Ars combinatoria« eller »Characteristica universalis« til det aprioriske Omraade. Planen blev, trods mange Tilløb, aldrig udført, væsentligt vel fordi han efterhaanden saa, at et saadant almindeligt Tegnsprog egentligt forudsatte, at vor Erkendelse allerede var fuldendt. Men Planen er karakteristisk for den dogmatiske Filosofi.

d. Teodice.

Det var Leibniz' Opgave som Tænker at føre udover den mekaniske Naturopfattelse uden at bryde den. Den Vej, han

gik, var at forsøge at vise, at de Kræfter, der virke i Mekanismen, ere formaalsbestemte, saa at den hele Trinrække af de mekaniske Aarsager og Virkninger indenfra set er en Trinrække af Midler og Formaal. Det Inderste i Verden er paa ethvert Punkt Stræben, Udvikling, Fremgang. I denne Tanke, der foruden at bringe Harmoni mellem Mekanisme og Teleologi ogsaa bragte Harmoni mellem de forskellige Monaders Tilstande og mellem Sjæl og Legeme, mente han tillige at have et Middel til at forlige Religionen (baade den positive og den »naturlige«) med Fornuften*). Det var hans Overbevisning, at hans Filosofi fyldestgjorde de Fordringer, den strengeste Ortodoxi kunde stille. Men det religiøse Problem blev nu netop skærpet af en samtidig Forfatter, for hvem Leibniz nærede den største Højagtelse. Pierre Bayle hævdede, som vi paa sit Sted have omtalt, en Disharmoni mellem Religion og Fornuft og fandt særligt den positive Religions Lærdomme fornuftstridige. Han støttede sig herved særligt til det Ondes Problem og fandt den manikæiske Lære om to Principer i Verden, et ondt og et godt, mere stemmende med Erfaringen end den ortodoxe Lære, for hvilken han dog bøjede sig i Troens Lydighed. Leibniz' begavede Discipelinde, Dronningen af Preussen, var stærkt paavirket af Bayles Betænkeligheder og bad Leibniz gendrive dem. Leibniz mente sig vel forberedt dertil. Fra sine første Udkast af havde han havt Øje for Problemet om en Teodice, d. v. s. Problemet om, hvorledes Antagelsen af Verdens Udspring af et almægtigt, algodt og alvist Væsen kan forenes med Erfaringen

---

*) I en nyligt offentliggjort Udtalelse af Leibniz stiller han sin Opfattelse af Forholdet mellem *Gud og Verden* paa karakteristisk Maade sammen med sin Opfattelse af Forholdet mellem *Sjæl og Legeme* og mellem *Teleologi og Mekanisme*: »De almindelige mekaniske Love ere Villiesytringer af Guddommen (decreta voluntatis divinæ), og de specielle mekaniske Love i ethvert Legeme ere Villiesytringer eller Former af Sjælen under dennes Stræben efter Fuldkommenhed . . . Alt i Naturen kan bevises efter Hensigtsaarsager (causæ finales) lige saavel som efter virkende Aarsager (causæ efficientes).« (BODEMANN: Die Leibniz-Handschriften der kgl. öffentl. Bibliothek zu Hannover. 1895. p. 89).

om det fysiske og det moralske Onde i Verden. Allerede tidligt havde han planlagt et Værk herom; Bayles »Reponse à un Provincial« og Dronningens Opfordring førte ham til at udarbejde og udgive sine *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, som udkom i Amsterdam 1710.

Imod Bayles Paastand, at Religionens Lærdomme ere fornuftstridige og dog maa tros, sætter Leibniz Distinktionen mellem, at Noget *staar over* Fornuften, og at det *strider mod* Fornuften. Denne Distinktion staar i Forbindelse med hans Inddeling af Sandhederne i evige Sandheder (der grunde sig paa Identitetsprincipet) og faktiske Sandheder (som høre ind under den tilstrækkelige Grunds Princip). Mod den første Art af Fornuftsandheder kan Intet stride, som skal kunne tros. Guds Tilværelse er f. Ex. kun mulig, hvis Gudsbegrebets Indhold, de Egenskaber, der tillægges Gud, ikke ere selvmodsigende. Men en Antagelse kan være hævet over det, Erfaringen lærer, eftersom den Fornuftnødvendighed, vi ved Hjælp af den tilstrækkelige Grunds Princip finde i Fænomenernes Sammenhæng, stedse er betinget: selve de naturvidenskabelige Grundsætninger finde jo i Følge Leibniz kun deres Forklaring i en Forsynstanke, et teleologisk Princip. Det er selve Principet for de faktiske Sandheder: den tilstrækkelige Grunds Princip, der fører os ud over Erfaringen, idet Harmonien mellem Monaderne og den lovmæssige Sammenhæng i Alt hvad der sker kun finder sin Forklaring i et absolut Væsen, der har frembragt Verden ved et Fornuftvalg. Hver enkelt Ting, hver enkelt Begivenhed for sig er tilfældig: vi faa da ingen Afslutning af Grundenes eller Aarsagernes Række, ingen fuld Tilfredsstillelse af den tilstrækkelige Grunds Princip, naar vi ikke gaa udenfor Rækken (extra seriem, se Opera ed. Erdm. p. 83) til en Aarsag, der er Aarsag til sig selv. At det guddommelige Valg, ved hvilket den givne Verden blev til, var et Fornuftvalg, sluttes af, at flere Verdener vare mulige foruden denne faktiske Verden: denne kan da kun være bleven til, fordi den var den bedste. Men den bedste Verden betyder ikke en Verden, som ikke har Skyggesider og Mangler; den betyder blot en Verden, hvor Manglerne

ere forsvindende i Forhold til Fuldkommenhederne. Enhver mulig Verden, der skulde bestaa af endelige Væsener, maatte frembyde Ufuldkommenheder, da den endelige Natur medfører Begrænsning og derfor ikke fuldtud kan optage den guddommelige Natur i sig. Af Begrænsningen (det metafysiske Onde) udspringer Lidelse (det fysiske Onde) og Synd (det moralske Onde). Det Onde har saaledes paa en vis Maade sit Udspring i Gud: men ikke i Guds Villie, der altid vil det Gode; derimod i Guds Forstand, i hvilken de mulige Verdensbilleder fra Evighed af bo. Gud har skabt Virkeligheden, ikke Mulighederne. Det Ondes Kilde er den Ufuldkommenhed, der hæfter ved enhver mulig Verden af begrænsede Væsener; men ved det guddommelige Skabervalg er denne Ufuldkommenhed reduceret til det mindst Mulige og bragt til at tjene som Middel og som Folie for saa meget des større Fuldkommenhed. — I lidt mere mytologisk Form og udført med livligere Farver bliver Leibniz' Opfattelse egentligt den samme som Jakob Böhmes. Og begge nærme sig til Bayle, idet de jo (som Leibniz selv bemærker) ligesom han antage to Principer, kun at de mene at kunne faa dem til at forliges indenfor en og samme Guds Natur, medes Bayle fandt det nødvendigt at antage to Guder. Leibniz og Böhme lade Mulighederne trænge sig frem og kæmpe indenfor den guddommelige Natur, et Forspil for Kampen i den virkelige Tilværelse.

Bayle havde hævdet, at den manikæiske Lære havde sin Styrke i Erfaringens Vidnesbyrd om Ulykken og Synden i Verden, medens en apriorisk Betragtning snarere vilde hævde Verdensgrundens Enhed. Leibniz maa da følge ham over paa Erfaringens Omraade. Hyppigt indskrænker han sig vel til at sige: denne Verden maa være den bedst mulige; ellers havde Gud ikke valgt den! Han overser den Indvending, som kunde gøres (og som Schopenhauer, Leibniz' Antipode, langt senere fremførte), at selv om den valgte Verden var den bedst mulige, var det jo ikke sagt, at den var god nok til at virkeliggøres! Den Trang til at existere, den Higen efter Virkeliggørelse, som Leibniz tillægger de evige Muligheder (han kan jo overalt kun tænke sig Muligheder som minimale Virkeligheder), kunde jo

være af det Onde! Leibniz maa da søge at vise, at den virkelige Verden fortjener at existere, idet der for den grundige og omfattende Betragtning bliver et Overskud af Lys og Fuldkommenhed. — Han fordrer, at man ikke maa se blot paa en enkelt Del af Verden, men tænke paa det Hele. En Klang, der for sig selv vilde lyde ilde, kan gøre en udmærket Virkning i et musikalsk Ensemble. Tildæk et Maleri med Undtagelse af en lille Plet: den vil da synes en meningsløs og uklar Sammenstilling af Farver; men i hele Maleriet virker den med til at bestemme Indtrykket. En bitter Ingrediens i en Ret tjener til at forhøje Velsmagen, medens den for sig alene vilde være usmagelig. — Men hvor langt skal da Betragtningen udstrækkes? Tilværelsen, svarer Leibniz, er uendelig. Den Forsynstanke, det Formaal, der ligger til Grund for Tilværelsen og betinger dennes Udtræden i Virkelighed, kunne vi derfor ikke naa. Kun en lille, forsvindende Del af Verden kende vi — og det er maaske den, hvor de fleste Onder findes! Menneskelige Formaal og Idealer maa ikke gøres til det Eneste eller det i sidste Instans Afgørende. Gud forfølger Formaal, der omfatte den hele Tilværelse, i hvilken der sikkert findes mange andre Væsener end Menneskene[75]). — Og skulde dette store, uendelige Værk da ændres eller tages tilbage for vore Ulykkers og Synders Skyld? Tilmed da Alt hænger saaledes sammen, at hvis f. Ex. Tarqvinius' Voldtægtsdaad eller Judas' Forræderi toges bort, vilde hele den historiske Udvikling blive en anden. Gud har sat de enkelte Væsener ind i Verden; men deres Handlinger ere de selv Aarsag til; Kilden, ikke Strømmen har han skabt. Og skønt han vidste, hvad der vilde strømme af denne Kilde, har han dog skabt den, fordi den Verden, hvori den forekom, tilsidst dog var bedre end nogen anden. Uden Judas' Forræderi falder Frelserens Forsoningsdød bort: al Grund da til med den gamle Kirkesang at sige: O felix culpa! — Naar det Onde i Verden af Mange fremhæves saa stærkt, da er det, fordi det drager Opmærksomheden til sig, og fordi Tilvænnelsen svækker Sansen for det Gode, vi besidde. Hindringer og Modstand maa der være, for at vor Virksomhed stadigt kan vækkes paany, og vi ikke skulle sloves. Selv de Salige og

Englene maa møde Modstand, hvis de ikke skulle blive »stupide«. Skønt Tilværelsen i sig selv er kontinuerlig og harmonisk, er det dog hensigtsmæssigt, at der fremtræder tilsyneladende Spring, Brud paa Sammenhængen, Disharmoni: det øver Tanken og forøger det Heles Skønhed. — Selv Dogmet om den evige Fordømmelse paatager Leibniz sig at retfærdiggøre: i Tilværelsen som Helhed antager han en saadan Fylde af Lys og Fuldkommenhed, at omend Flertallet af Mennesker evigt pintes, vilde deres Smerte dog være forsvindende i Forhold til hin uendelige Sum af Lykke!! — Om Tilværelsen som Helhed betragtet gaar fremad i Fuldkommenhed, eller om den Fuldkommenhed, den besidder, blot varierer i Form gennem skiftende Tilstande, er et Spørgsmaal, Leibniz ikke vil afgøre. Men han er ikke i Tvivl om, at Grundstemningen hos den, der ser paa Tilværelsen med udvidet og forstaaende Blik, vil blive Glæde ved Tingenes Skønhed og Fuldkommenhed og ved den stadige Udvikling, en Glæde, der er vidt forskellig fra den stoiske Taalmodighed overfor Nødvendigheden. —

Leibniz kommer uden at mærke det til at give Bayle langt mere Ret end han ønsker. Afset fra, at han i en vis Forstand ogsaa antager to Principer, maa han faktisk indrømme Bayle, at naar Betragtningen indskrænkes til *Erfaringen*, er det meget vanskeligt at hævde den teleologiske Optimisme. Leibniz' Appel til Tilværelsens Uendelighed og vor Videns Begrænsning er egentligt en Opgivelse af Bevisførelsen: ti hvoraf véd han Noget om, hvorledes det staar til i andre Egne af Universet? Det er en Tro, han appellerer til; men derved erklærer han Spørgsmaalet uløseligt ad Fornuftens Vej. I et Brev, som er samtidigt med Teodiceen (til Bourguet, trykt hos Gerhardt III, p. 550 f), siger han da ogsaa: »Vi kunne kun overse en ringe Del af Tingenes Kæde, og det er den, der frembyder de fleste Onder og derfor er vel skikket til at øve vor Tro og vor Kærlighed til Gud«. — Heller ikke Appellen fra det Enkelte til det Hele løser Knuden: ti netop i Leibniz' eget System, hvor der er Liv og Sjæl paa hvert enkelt Punkt i Tilværelsen, bliver det umuligt at begrunde det Enkeltes Opofrelse for det Hele. Lidelsen i den enkelte Monade falder ikke bort, fordi den forøger Skøn-

heden af det Verdensbillede, Monaderne tilsammen danne. Den enkelte Monade vil med Rette kunne beklage sig over den Rolle, der er den tildelt, og sige, at den hellere ikke vilde være end være i Helvede, selv om dette Helvede ikke skulde kunne undværes som en Art Bas i Tilværelsens store Orkester. Leibniz' egen Sans for det uendeligt Smaa, for de individuelle Differenser, maatte her konsekvent have ført ham bort fra den teleologiske Optimisme.

c. *Retsfilosofi.*

Leibniz' etiske og retsfilosofiske Ideer hænge nøje sammen med hans almindelige Filosofi. Hans Monadelære kulminerer i Ideen om Tilværelsen som en »Guds Stat«, ordnet efter Retfærdighedens Grundlov, efter hvilken de til Grund for al Mekanisme liggende Kræfter virke. Det teleologiske Synspunkt er fælles for hans Verdensopfattelse og hans Etik.

Grundlaget for al Etik og Retsfilosofi (begge indbefattes for ham i Begrebet Naturret) finder han i den umiddelbare, instinktive Trang til Lykke. Hver enkelt Lystfølelse svarer til en Fremgang, en »Fuldkommenhed«, der enten bestaar i, at Kraften øges, eller i, at der opnaas større indre Harmoni i det Indhold, Kraften omfatter. »Fuldkommenheden«, siger han (i en lille Afhandling *Von der Glückseligkeit*, et af de faa tyske Arbejder, der haves fra hans Haand), »viser sig i Kraften til at virke, som jo ethvert Væsen bestaar i en vis Kraft, og jo større Kraften er, des højere og friere er Væsenet. Fremdeles: ved al Kraft viser sig — og det desmere, jo større den er — en Mangfoldighed udspringende af en Enhed og indeholdt i en Enhed (Viel aus Einem und in Einem), idet der er Et, som bestemmer en Mangfoldighed udenfor sig og forud former den i sig. Nu er Enhed i Mangfoldighed ikke Andet end Overensstemmelse.« Leibniz vil hermed udtrykke, at Lystfølelsen betinges ved Fylden af og Harmonien mellem de Kræfter, der bære Livet, hvad enten man er sig disse Betingelser bevidst eller ikke. Lykken bestaar i en stadig Lystfølelse. Betingelsen for Frembringelse af Lykke er Visdom: Opklaring af Forstan-

den og Øvelse af Villien. Men den uvilkaarlige Stræben fører allerede i denne Retning. Leibniz antager, ligesom Grotius, den »uforlignelige Grotius«, som han kalder ham, en uvilkaarlig Trang til at virke ikke blot for sin egen, men ogsaa for Andres Lykke. Kærlighed er Glæde ved Andres Lykke, idet man har gjort den til sin egen; selv den uinteresserede Kærlighed er kun mulig ved, at Andres Lykke ligesom straaler tilbage paa os selv. Som den etiske Hoveddyd opstiller Leibniz, i Tilslutning til Aristoteles, Retfærdigheden, hvilken han definerer som den Vises Kærlighed (caritas sapientis): Kærligheden stiller Formaalet, og Visdommen véd at finde de rette Midler og den rette Fordeling. Retfærdigheden bestaar i at give Enhver Sit, at fordele Goderne paa rette Maade baade ved Ordningen af offentlige Forhold og ved Meddelelse af, hvad den Enkelte er raadig over. Retfærdighed i denne Betydning (som lovgivende og fordelende Retfærdighed) gaar ud paa at gavne Alle og er forskellig fra den strenge Ret (jus strictum), hvis Formaal er Fredens Bevarelse i Samfundet. (Se Afhandlingen *De rationibus juris et justitiæ*. 1693).

Der er noget Profetisk i Leibniz' Retsfilosofi trods hans delvise Benyttelse af antike og skolastiske Elementer. Ved at sætte den universelle Nytte eller Lykke som Rettens og Moralens Formaal er han Forgænger for den saakaldte Utilitarianisme. Hans Ideer minde om Cumberlands, og han var selv glædeligt overrasket ved at finde en beslægtet Tankegang hos sin yngre Samtidige Shaftesbury.

Uagtet Etiken og Retsfilosofien hos Leibniz bygges paa et rent psykologisk Grundlag, kunne de dog efter hans Opfattelse ikke undvære en teologisk Sanktion. Han er enig med Grotius i, at Moralen og Retten ikke skulle begrundes paa Guddommens vilkaarlige Bud. Men som alle de højeste Principer og Love udspringe ogsaa Moralens og Rettens Love tilsidst af den guddommelige Tanke og hævdes af den guddommelige Villie. I den uinteresserede Kærlighed gaar ganske vist Stræben efter egen Lykke i Et med Stræben efter Andres Lykke. Men den findes kun hos udvalgte Naturer (les âmes bien nées). Man kan ikke uden Forudsætning af guddommelig Løn og Straf i et

andet Liv bevise, at det moralske Gode og det for Individet selv mest Nyttige *altid* falde sammen. Derfor er den naturlige Religion nødvendig som Garanti for Moralen. Og den giver tillige det højeste Synspunkt for den menneskelige Moral og Retslære, idet Betragtningen udvides til den i hele Tilværelsen raadende guddommelige Lov.

I Leibniz' Retsfilosofi fremtræder som i hele hans System Grundtanken om Harmonien mellem individuelle Væsener. Det var den Tanke, der bar hans Forsken paa alle Omraader, og som han testamenterede til det nye Aarhundrede, for hvilket hans System i saa mange Henseender er typisk.

7. CHRISTIAN WOLFF.

Hvad Leibniz havde udtalt i Breve og Afhandlinger, der kun vare tilgængelige og forstaaelige for Faa, udviklede Christian Wolff bredt, fladt og systematisk i bindstærke Værker. Han har en overordentligt stor Betydning ved at have indført fornuftig Tænkning i større Kredse og gjort »den tilstrækkelige Grunds Princip« gældende paa alle Omraader. Medens Leibniz overvejende skrev paa Fransk eller Latin (skønt han en Tid tænkte paa at skrive sin »Teodice« paa Tysk, netop paa Grund af dette Sprogs filosofiske »Jomfruelighed«), brugte Wolff det tyske Sprog og skabte for en Del den tyske filosofiske Terminologi. En populær Wolffianisme blev en væsentlig Bestanddel af den tyske Oplysning i det 18. Aarhundrede. Gennem Wolff fandt en hel Række Tanker fra det 17. Aarhundredes store Systemer Vej ud i det dannede Publikum. En anden Kreds af Tanker kom fra England gennem den af John Locke vakte Bevægelse, som det følgende Hovedafsnit skal fremstille.

Christian Wolff, som blev født i Breslau 1679, studerede Matematik og Filosofi foruden Teologi og blev 1706 Professor i Matematik i Halle, men læste især over Filosofi. Han var stærkt paavirket af Descartes' og Leibniz' Skrifter, men gennem Tschirnhausen ogsaa af Spinoza, hvis Erkendelseslære Tschirnhausen (uden at nævne Spinozas Navn) havde udført i bredere

Form i sin *Medicina mentis*. Skønt Wolff selv ikke holdt af at blive betragtet som Leibniz' Discipel, og skønt han paa forskellig Maade modificerede Leibniz' Tanker, var det dog med fuld Ret, at den Filosofi, han indførte paa de tyske Universiteter, og som raadede der lige til Kants Tid, blev kaldet den Leibniz-Wolffske Filosofi. Ganske vist egnede den inderste Kærne i Leibniz' Tankegang, hans metafysiske Idealisme og Monadelæren, sig ikke til en saadan populær Systematisering, som Wolff gav. Men Tendensen til at forene Naturvidenskab og Teologi ved at opfatte Verden som en stor Mekanisme, der er anlagt til at tjene guddommelige Formaal og ved »forudbestemt Harmoni« bragt i Overensstemmelse med Sjælelivet, er gennemgaaende hos Wolff[76]) som hos Leibniz. Verden opfattes som et lovbestemt Hele af Enkeltvæsener med Gud som den sidste Grund. Og den logiske Bærer af det hele System er den tilstrækkelige Grunds Princip.

Interessant er det at se, hvorledes Wolff ikke blot er den dogmatiske Filosofis Popularisator, men ogsaa bliver dens Fuldender. Det var hos Leibniz et betydningsfuldt Skridt, at Identitetsprincipet og den tilstrækkelige Grunds Princip vare opstillede som to forskellige Principer, det ene gældende for alle Fornuftsandheder, det andet for alle faktiske Sandheder. Wolff søger nu at aflede det sidste Princip af det første. Han vil altsaa gøre det selvindlysende, at der er en Grund eller en Aarsag til Alt, hvad der sker, og han fandt det at være en Mangel hos Leibniz, at han intet Bevis havde ført for »den tilstrækkelige Grunds Princip«, der dog spiller saa stor en Rolle i hans saavel som i de andre store Systemer. Wolffs Bevis (der findes i *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolffen. 1719. § 30) er følgende: »Hvor der ikke er nogen Grund tilstede, er der heller Intet, hvoraf man kan begribe, hvorfor Noget er til, og altsaa maa det opstaa af Intet. Da det nu er umuligt, at Noget kan opstaa af Intet, saa maa Alt hvad der er til have sin tilstrækkelige Grund, hvorfor det er til«. — Det er let at se, at dette Bevis bevæger sig i en Cirkel; ti det, at Noget ikke kan opstaa

af Intet, betyder jo det Samme som, at Alt har sin Grund eller sin Aarsag, og det var netop det, der skulde bevises. Men Wolff fik ved denne Tankegang Dogmatismen sat fuldstændigt i System. Al Vished blev ført tilbage til Modsigelsens Grundsætning, og Filosofien blev et System af Sætninger, der alle kunde begrundes rent logisk. Modsigelsens Grundsætning indeholder, hvad der vel maa mærkes, for ikke at gøre Wolff Uret, Garantien for alle Erfaringsantagelser saavel som for alle Slutninger. Naar jeg iagttager Noget, kan jeg ikke i samme Øjeblik lade være at iagttage det; denne Fordring maa enhver Iagttagelse tilfredsstille. Wolff vil ingenlunde gøre al Videnskab til formel Logik. Men han vil paavise, at de fornuftige Principer raade overalt. Det var Rationalismen, som holdt sit Indtog.

Wolff anvender den ikke blot paa Verdensopfattelsen, men ogsaa paa Teologien. Ligesom han af den tilstrækkelige Grunds Princip udleder naturvidenskabelige Sætninger som Inertiens Sætning og Kontinuitetsloven (Naturen gør ingen Spring, fordi Overgangen fra en Tilstand til en anden da vilde være ubegribelig), saaledes vil han af dette Princip ogsaa udlede ikke blot Guds Tilværelse (Verden maa have sin Grund, som har sin Grund i sig selv), men ogsaa de Betingelser, enhver positiv Aabenbaring maa være underlagt. Der maa — mener Wolff — være bestemte Kendemærker, ved hvilke Aabenbaring kan skelnes fra tom Indbildning og falsk Foregivende. Aabenbaringen kan ikke stride mod Guds Fuldkommenhed og kan ikke indeholde Modsigelser. Skønt den er et Under og forsaavidt strider mod »tilfældige« (faktiske) Sandheder, maa den ikke stride mod de nødvendige Sandheder: Gud kan lade Solen staa stille, men kan ikke ændre Forholdet mellem Diameter og Cirkelperiferi. Og Wolff hævder, at en Verden, i hvilken Underne ere sjeldne, er fuldkomnere end en Verden, i hvilken de ere hyppige; Underne udfordre kun Magt, men den naturlige Orden udfordrer tillige en Visdom, der tænker paa det Hele, ikke blot paa det Enkelte.

Wolff blev selv et Offer for »den tilstrækkelige Grunds Princip«. De pietistiske Teologer i Halle saa en Fare i den

Rationalisme, han forkyndte, og da han i en Universitetstale havde prist den kinesiske Filosof Konfucius for hans rene Moral og erklæret den for stemmende med sin egen, brød Uvejret løs. Overfor Kong Friederich Wilhelm I skal man have benyttet Wolffs Anvendelse af den tilstrækkelige Grunds Princip paa de menneskelige Handlinger, idet man forestillede den soldaterelskende Konge, at naar en af hans Grenaderer deserterede, kunde man efter Wolffs Lære ikke drage ham til Ansvar. Efter hvad Wolff fortæller i sin Selvbiografi, skal man have vist Kongen et Sted i en af hans teologiske Modstanderes Skrifter, hvor denne Konsekvens af hans Determinisme blev dragen. Der kom da (1723) en kongelig Kabinetsordre, efter hvilken Wolff paa Grund af sine ugudelige Lærdomme skulde afsættes og i Løbet af 48 Timer være ude af Kongens Riger og Lande: hvis ikke vilde han blive hængt. Wolff drog til Marburg, hvor han fortsatte sin Virksomhed, indtil den nye Konge af Preussen, Friederich II, der selv hørte til hans Beundrere, kaldte ham tilbage til Halle, hvor han virkede til sin Død (1754).

FJERDE BOG.

DEN ENGELSKE ERFARINGSFILOSOFI.

De store Systemer udsprang af Tilliden til, at der var tilstrækkeligt Materiale og tilstrækkelig Tankeklarhed til at opføre Bygninger, der kunde træde i Stedet for den middelalderlige Verdensanskuelse, som var bleven omstyrtet ved Renaissancens Forsken og ved den nye Videnskabs Tilbliven. I en vis Forstand var denne Tillid heller ikke ubegrundet; der var ved de nye Opdagelser, Metoder og Grundsætninger kastet et afgørende Lys over den Retning, i hvilken den menneskelige Tænkning maatte bevæge sig angaaende nogle af de vigtigste Problemer, og det er særlig det 17. Aarhundredes Betydning, at det med Energi og Konsekvens har udformet de vigtigste Hypoteser angaaende Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle i Tilværelsen. Men allerede det, at der var flere Hypoteser mulige, maatte vække den kritiske Tænkers Opmærksomhed. Og dertil kom, at de, der med saa stor Tillidsfuldhed og Genialitet opførte hine Tankebygninger, vel havde drøftet Tænkningens Natur og Virkemaade, men dog blot som Indledning til deres egentlige Gerning. Med dogmatisk Fart ilede de fra Prøvelsen af Tænkningen til at finde Løsningen af Tilværelsens Gaader. Den klassiske engelske Skoles Betydning i Filosofiens Historie er betegnet ved, at den gør Undersøgelsen af den menneskelige Erkendelses Udvikling og af de Former og Forudsætninger, den raader over, til et selvstændigt Problem. John Locke og hans Efterfølgere have sikret Erkendelses-

problemets Selvstændighed overfor Tilværelsesproblemet, der i de store Systemer aldeles overskyggede det. De have skudt Erkendelsesteorien frem foran Metafysiken. Hvis man (efter Kants Sprogbrug) ved Dogmatisme forstaar en Retning, der uden tilstrækkelig Prøvelse af Erkendelsens Betingelser og Grænser bruger vore Begreber til at udgrunde Tingenes Væsen, medens den kritiske Filosofi prøver selve Erkendelsesevnen, før den begynder at spekulere over Tilværelsen, saa begynder den kritiske Filosofi afgjort med John Locke.

Men bag denne rent filosofiske Modsætning mellem dogmatisk og kritisk Filosofi ligger en mere omfattende historisk Modsætning. Det er ikke blot de filosofiske Systemer, der kritiseres: den kritiske Prøvelse vender sig mod enhver Autoritet, enhver bestaaende Magt. Substansbegrebet i Filosofien havde, som vi have set, sit Analogon i den absolute Autoritet i Statslivet. Nu kommer Emancipationens Tid, sammen med Kritikens. Den Proces, som Leibniz' Monader ere Symboler paa: Individets Selvstændiggørelse, fremtræder med ædruelig Klarhed i Lockes store Opgørelse af Tankeregnskabet med Autoriteter og Traditioner paa Videnskabens, Opdragelsens, Statens og Kirkens Omraade. Leibniz og Wolff hævdede den tilstrækkelige Grunds Princip og øvede i at anvende det. John Locke og hans Efterfølgere underkastede alle Principer — tilsidst ogsaa selve den tilstrækkelige Grunds Princip — en grundig Undersøgelse.

Sammen med den energiske Behandling af Erkendelsesproblemet gaar en ikke mindre energisk Drøftelse af Vurderingsproblemet. Etiken kommer i den engelske Skole til en mere selvstændig Stilling, end den kunde faa indenfor de store Systemer, hvis egentlige Interesse førte Blikket langt ud over Menneskelivet. Og ved den Erfaringsmetode, som anvendes i denne Skole, faar nu den filosofiske Etiks Grundlag en grundigere Belysning.

I. JOHN LOCKE.

a. Biografi og Karakteristik.

Den første kritiske Filosof er født samme Aar som den største af Dogmatikerne. John Locke blev født den 29. August 1632 i Omegnen af Bristol. Hans Fader var Sagfører, men deltog som Rytteranfører i Borgerkrigen paa Parlamentets Side. Hans uafhængige og frisindede Tænkemaade er gaaet i Arv til Sønnen. Den Opdragelse, den tilkommende Filosof fik af sin Fader, var af den Beskaffenhed, at han kunde benytte Erindringer fra den ved Udarbejdelsen af sin epokegørende Afhandling om Opdragelsen. Især er det Træk (*Thoughts on Education* § 40), at det i Barnealderen nødvendige Lydighedsforhold efterhaanden skal afløses af et frit Venskabsforhold, hentet fra den Opdragelse, Forfatteren selv havde faaet. Mere ved Kontrastvirkning fik de Erfaringer, han gjorde i Skolen og ved Universitetet, Betydning for hans Filosofi. I sex Aar gik han i Skolen i Westminster, hvor han lærte de gamle Sprog efter strengt grammatisk Metode og plagedes med Udenadslæren og med at forfatte latinske Afhandlinger over Emner, han ikke forstod. Naturvidenskab lærtes ikke — kun om Sommeren lidt Geografi efter Aftensmaden. Hans Advarsler mod Udenadslæren og mod at begynde Sprogundervisningen med Grammatik grunde sig paa, hvad han saaledes selv havde erfaret i Skolen. Da han (1652) kom til Oxford, herskede Puritanismen og Skolastiken der. Locke følte sig utilfreds med begge. Sin filosofiske Vækkelse fik han (efter sin egen senere Udtalelse) ved Studiet af Descartes' Skrifter. Bekendtskabet med disse var ham en stor Opmuntring, da han havde udledt sin ringe Fremgang i den skolastiske Filosofi af sin Mangel paa Begavelse i filosofisk Retning. Ogsaa Gassendi og Hobbes har han studeret, og de fik stor Indflydelse paa hans Aandsretning.

Der vistes i Oxford paa den Tid stor Tolerance. Ikke blot Universitetets Kansler John Owen, men den mægtige Protektor Oliver Cromwell hævdede Tænkefriheden for alle Protestanter. Denne Tid har sat sine blivende Mærker i Lockes Tænkning

hele hans Liv igennem. Med Restaurationen kom den biskoppelige Kirke igen til Magten. Locke havde først tænkt paa at blive Geistlig, men hans frie, »bredkirkelige« (latitudinariske) Opfattelse af Kristendommen gjorde det nu umuligt. I en Afhandling fra 1667 (der senere blev udvidet til hans berømte *Letter on Toleration*) negter han Enhversomhelst Ret til at paatvinge Andre spekulative Meninger og bestemte Kultusformer. Og i en Afhandling med Overskriften *Error* (der ligesom den foregaaende findes trykt i *Fox Bourne's* fortrinlige »Life of Locke«. London 1876) siger han: »Den, som undersøger, og som efter ærlig Undersøgelse antager en Vildfarelse i Stedet for en Sandhed, har bedre gjort sin Pligt end den, der antager Bekendelsen af Sandheden (selve Sandheden antager han ikke) uden at have undersøgt, om den er rigtig eller ikke«. Han lægger Hovedvægten paa Religionens moralske Side og fordrer saa faa Dogmer og Ceremonier som muligt. Den biskoppelige Kirke med dens 39 Trosartikler og talrige Ceremonier var da lukket for ham.

Han besluttede at blive Læge og studerede Kemi og Medicin. Herved lagdes Grunden til et Venskab med den berømte Kemiker Robert Boyle, saavel som med den ikke mindre berømte Læge Sydenham. Lockes Bestræbelser som Filosof danne en Analogi til hans to Venners. — BOYLE (som var sex Aar ældre end Locke) hævdede den experimentale Metode i Kemien overfor Alkymister og medicinske Kemikere, der satte sig andre Formaal end det rent videnskabelige. Han har først med Klarhed gjort gældende, hvad kemisk Analyse gaar ud paa: nemlig at finde de sammensatte Stoffers Elementer, det vil sige, de paaviselige, ikke atter opløselige Bestanddele. Han spaaede, at man vilde opdage langt flere Elementer, end man den Gang tænkte sig, og bestred den usammensatte Karakter af mange Stoffer, som man hidtil havde anset for Elementer. Tillige har Boyle fremhævet den Ejendommelighed ved kemiske Sammensætninger, at Produktet har andre Egenskaber end Elementerne. — SYDENHAM hævdede Erfaringsmetoden i Lægekunsten og hyldede de samme Principer, som Locke har udtalt i en lille Afhandling *Om Lægekunsten*, hvor Nødvendigheden indskærpes

af at bygge paa Iagttagelser, ikke paa Axiomer. Locke fulgte ofte Sydenham paa hans Sygebesøg.

Heller ikke Lægegerningen blev dog Lockes Livsgerning. Han gjorde Bekendtskab med Jarlen af Shaftesbury, den bekendte Politiker under Karl II, og blev snart knyttet til hans Slægt som Ven, Sekretær, Læge og Opdrager af to Generationer. Lockes politiske Anskuelser vare (som man ser af Smaaafhandlinger fra hans yngre Dage) frisindede ligesom hans religiøse Anskuelser. Han stod med Iver og Overbevisning paa Whigpartiets Side og blev indviklet i dets Skæbne. Shaftesburys Fald 1672 drog Lockes med sig. Han maatte opgive de Poster, Shaftesburys Tillid havde skaffet ham. Han tilbragte nu nogle Aar paa Rejser i Frankrig. Hans Rejseoptegnelser have historisk Interesse og vidne om hans gode Iagttagelsesevne og hans Opmærksomhed for alle Sider af Livet. Da senere hans adelige Ven havde indviklet sig i en Sammensværgelse og maatte flygte over til Holland, ansaa Locke sig heller ikke for sikker i England og drog ligeledes (1683) til Holland, hvor efterhaanden en hel Del landflygtige Whigger samledes. En Tid maatte han leve i Skjul, da den engelske Regering fordrede ham udleveret. I disse Aar arbejdede han paa sine Skrifter, især paa *Epistola de tolerantia* (1685), der nogle Aar senere udkom paa Engelsk, og paa sit Hovedværk »om den menneskelige Forstand«. Samtidigt har han, saavidt man kan se, været optagen af Forberedelserne til Revolutionen. Han stod i nøje Forbindelse med Prinsen af Oranien og hans Gemalinde, og vendte tilbage til England i Begyndelsen af 1689 sammen med Prinsessen.

Locke glemte hverken Filosofien for Politiken eller omvendt. I Begyndelsen af 1690 udkom hans Hovedværk *Essay on Human Understanding*, et af de mærkeligste og mest virkningsfulde Værker i Filosofiens Historie. Den første Spire til det ligger langt tilbage i Lockes Udvikling. Han beretter i Fortalen, at Anledningen til Værkets Tilblivelse var en Diskussion, han havde med nogle af sine Venner. Da de ikke kunde løse de Problemer, de havde stillet sig, faldt det Locke ind, at det maaske først havde været nødvendigt »at undersøge vore egne

Evner og se, hvilke Genstande vor Forstand var skikket til at behandle, og hvilke ikke«. I et Exemplar af Lockes Essay, som findes i British Museum, har Lockes Ven James Tyrrell skrevet: »Jeg erindrer, at jeg selv var En af dem, der var tilstede, da der drøftedes Principerne for Moral og aabenbaret Religion«. Det var altsaa en Diskussion om etiske og religiøse Emner, der førte til den nærmere Undersøgelse af Erkendelsen. Denne første Begyndelse blev gjort i Vinteren 1670—71. Senere arbejdede Locke paa sit Værk under Opholdet i Frankrig og under Landflygtigheden i Holland. 1687 var Værket færdigt. Et Udtog af det tryktes det følgende Aar i det hollandske Tidsskrift »Bibliothèque universelle«, og 1690 udkom det fuldstændigt paa Engelsk. Det bestaar af fire Bøger: den første kritiserer Læren om medfødte Ideer og Principer; den anden viser, at alle Forestillinger skrive sig fra Erfaringen, og opløser de sammensatte Forestillinger i deres simple Bestanddele, for at derved Enighed snarere kan blive mulig; den tredie undersøger Sprogets Indflydelse paa Tænkningen, bekæmper den skolastiske Ordfilosofi og indskærper, at vore Artsbegreber ikke uden videre tør anses gyldige for Naturen; den fjerde skelner mellem de forskellige Arter af Erkendelse og bestemmer Erkendelsens Grænser. Den egentlige Erkendelsesteori indeholdes altsaa i fjerde Bog. Den og den anden Bog (om Forestillingens Udspring af Erfaring) synes at være skrevne først; senere ere den første (Kritiken af de medfødte Ideer) og den tredie (om Sproget) føjede til.

Under Kong Vilhelm havde Locke ikke ringe Indflydelse. Han stod Kongen og flere af de ledende Mænd nær. Han virkede for Pressefrihed, Tolerance, fornuftig Mønt- og Handelslovgivning og for et bedre Fattigvæsen og beklædte forskellige Embeder. Hans *Two Treatises on Government*, som udkom 1690, vedkende sig, foruden at have et teoretisk Øjemed, ogsaa at være et Forsvar for den Revolution, der havde ført til den nye Tingenes Orden. Af hans øvrige Skrifter maa (foruden *Thoughts on Education* 1692) nævnes Bogen om »Kristendommens fornuftige Væsen, fremstillet efter Skriften« *(The Reasonableness of Christianity as delivered in Scripture)*. I sin

Opfattelse af Kristendommen lægger Locke Vægten paa, at den ældste Kirkes Tro var indbefattet i den Sætning, at Jesus er Messias. Kristendommen er for ham Kærlighedens Evangelium; den vilde ikke plage Menneskene med uforstaaelige Dogmer (om Treenighed, Forsoning, evig Fordømmelse), men udvide Naturens og Fornuftens Lov ved at vise, hvorledes Menneskene kunne opnaa den evige Salighed. Han mente selv at være en troende Kristen, og hans Breve saavel som hans Liv vidne om religiøs Inderlighed. Han var en ivrig Bibellæser og udarbejdede i sine sidste Aar en Fortolkning af Korintierbrevene. Men han følte sig mest tiltalt af de kristelige Retninger, der havde mindst Dogmatik og Hierarki. Under sit Ophold i Holland boede han en Tid hos en Kvæker, med hvem han indgik et trofast Venskab. Senere ledsagede han i London Kong Vilhelm, da denne i Forklædning besøgte Kvækernes Møder for at lære denne Sekt at kende. Til en engelsk Kvækerinde skrev Locke, at ligesom det var Kvinder, der først saa den opstandne Frelser, saaledes var det maaske ogsaa Kvinder, der nu skulde forkynde Genopstandelsen af Kærlighedens Aand. Han blev Genstand for voldsomme Angreb fra Teologernes Side, og da man fandt Kilden til hans Teologi i hans Filosofi, blev ogsaa denne skarpt angreben, især af Stillingfleet, Biskop af Worcester, hvem Locke gentagne Gange svarede i meget vidtløftige Stridsskrifter. Det var den sidste Holmgang mellem den skolastiske og den moderne Filosofi. Hvad der skærpede Uvillien over Lockes teologiske Standpunkt, var, at dette laa saa nær ved Deisternes, at et Skrift som John Tolands »Christianity not mysterious«, der udkom 1696 og blev brændt offentligt Aaret efter i Dublin, kun syntes at drage en nærliggende Konsekvens af det. Da Lockes Skrifter ogsaa læstes af den studerende Ungdom, vedtog Lederne af Kollegierne i Oxford, at Lockes Essays ikke maatte benyttes ved Universitetet. Locke bemærkede, da han hørte herom, at fordi der er dem, der tage Skyklapper paa eller vende Hovedet bort, ville ikke Alle finde sig i at undvære deres Øjne; og deri gav Historien ham Ret.

I sine sine sidste Aar boede Locke, der aldrig var gift, i Huset hos Mr. Masham i Oates ved London. Lady Masham var

en Datter af Cambridgerfilosofen Cudworth og en højt begavet Dame. Efter flere Aars Astmalidelser døde han her i Aaret 1704. Et mildt Sind, stor Kærlighed til sine Venner, oprigtig Søgen efter Sandhed og fast Tro paa den personlige og den politiske Friheds Betydning, det er de Karaktertræk, der især fremtræde hos Locke, saaledes som vi kende ham fra hans Værker og Breve. Betegnende for ham er, hvad han Aaret før sin Død skrev til en ung Ven, den senere deistiske Forfatter Anthony Collins: »At elske Sandheden for Sandhedens egen Skyld er den vigtigste Del af menneskelig Fuldkommenhed her i Verden og Planteskolen for alle andre Dyder.«

b. Forestillingernes Oprindelse.

Idet Locke vil kræve den menneskelige Erkendelse til Regnskab, er hans første Opgave at undersøge, hvorfra de Forestillinger (ideas), den opererer med, skrive sig. Ved Forestilling (idea) mener han Alt, hvad vi kunne tænke paa. Denne Opgave vilde falde bort, hvis der gaves medfødte Forestillinger i bogstavelig Betydning, og mod denne Antagelse vender han da først sin Kritik. Man har ment, at Gudsforestillingen var en saadan medfødt Forestilling; ligeledes skulde de mest fundamentale logiske og moralske Principer være det. Saadanne Sætninger, som at enhver Ting er, hvad den er, og at vi skulle gøre mod Andre, hvad vi ville, de skulle gøre mod os, antages for oprindeligt indplantede i den menneskelige Bevidsthed. Men i saa Fald — mener Locke — maatte de være de allerførste Forestillinger, der fremtraadte for Bevidstheden. At dette ikke er saa, kan man let overbevise sig om ved Undersøgelse af Børn, Idioter, Vilde og uoplyste Mennesker. Saadanne Væseners Bevidsthed indeholder kun enkelte, bestemte, konkrete Forestillinger og Iagttagelser, ingen almindelige Principer. Og Erfaring viser os Individer og Folkeslag uden Gudsforestilling og uden de egentlige moralske Forestillinger. — Vil man udlede Medfødtheden af, at saadanne Forestillinger og Principer forstaas og antages, saa snart de gøres tydelige for Bevidstheden, saa er det en uberettiget Slutning, ti hvad der skal tydeliggøres og

bevises, er ikke medfødt, men maa læres. Der maa naturligvis være en oprindelig Evne (capacity) til at lære, og man kan med Rette tale om naturlige Love eller Grundsætninger, idet der gives Antagelser, som Mennesket ved naturlig Brug af Erfaringen og af sin Tænkeevne kommer til. Herhen regner Locke foruden de logiske og matematiske Sandheder ogsaa de vigtigste religiøse og moralske Antagelser. Men en *naturlig* Lov — indskærper han — er ingenlunde det Samme som en *medfødt* Lov. Læren om de medfødte Ideer udspringe for en stor Del af Magelighed; man vil slippe for Undersøgelsen af Forestillingernes Udvikling.

Denne Polemik synes især at være rettet mod de skolastiske Filosofer, Cambridgerplatonikerne og Herbert af Cherbury; denne sidste er den eneste Repræsentant for de »medfødte Ideer«, der nævnes ved Navn. Descartes er der neppe sigtet til i første Linie, ligesom ogsaa den nærmere Forklaring, Descartes giver af det uheldige Udtryk »medfødt«, gør, at han ikke rammes af Lockes Kritik. — Locke selv har brugt et Udtryk, der er blevet misforstaaet, nemlig det gamle Billede om Bevidstheden som en ubeskreven Tavle (tabula rasa). Det var ikke derved (som man ofte har trot) hans Mening at negte oprindelige Evner i Sjælen forud for Erfaring. — Det er en uheldig Side ved filosofiske Slagord, at de let bibringe for plumpe Forestillinger. Selv med den nævnte Berigtigelse af Lockes Lære er Leibniz' Kritik dog træffende, idet Locke dels overser de dunkle, mere eller mindre ubevidste Elementers Betydning, dels den uvilkaarlige, spontane Maade, paa hvilken oprindelige Tendenser gøre sig gældende. Selve det Aktivitetsmoment, som Locke endnu anerkendte ved Forestillingernes Dannelse, blev af nogle af hans Efterfølgere reduceret og tilsidst ophævet. —

Lockes egen Besvarelse af Opgaven gaar ud paa, at alle Forestillinger, hvorved menes alt Bevidsthedsindhold, stammer fra Erfaring, dels ydre Erfaring (sensation), dels indre Erfaring (reflection). Ydre Erfaring opstaar ved, at et Indtryk eller en Bevægelse, som er frembragt i en eller anden Del af Legemet, vækker en Fornemmelse (perception) i Sjælen. Indre Erfaring opstaar ved, at Sjælen ogsaa faar Indtryk af den Virksomhed,

der (f. Ex. i Erindring og Sammenligning) udfoldes ved Bearbejdelsen af de fra den ydre Erfaring stammende Forestillinger. Ved »Reflexionen« opfatte vi altsaa vore egne Tilstande og Virksomheder, ved »Sensation« andre Tings Paavirkninger. Ved enhver saadan umiddelbar Opfattelse eller Optagen af Forestillinger forholder Bevidstheden sig saa godt som (for the most part) passivt. Det er dog kun de simpleste Forestillinger, der blive til ved en saadan umiddelbar og passiv Optagen.

De simple Forestillinger, der opstaa ved ydre Erfaring, behøve ikke at ligne de Tings Egenskaber, der fremkalde dem, mere end Ordet ligner Forestillingen. Kun de saakaldte primære Kvaliteter, Soliditet, Udstrækning, Figur, Bevægelighed, kunne ikke skilles fra selve de ydre Ting; de sekundære Kvaliteter, som Farve, Smag, Lugt o. s. v., svare kun til den Evne, som Tingene formedelst de primære Egenskaber have til at frembringe visse Forestillinger hos os. — Udtrykkene primære og sekundære Kvaliteter synes Locke at have optaget fra Robert Boyle; selve Læren, der ofte er bleven tillagt Locke som første Ophavsmand, stammer, som vi have set, fra Galilei, Hobbes og Descartes. Locke gaar ikke nærmere ind paa det Problem, der ligger i, at der her er saa stor Forskel paa den ydre Aarsag og den indre Virkning. —

De simple Forestillinger ere Bevidsthedens Materiale, som den bearbejder paa forskellig Maade. Bevidsthedens Aktivitet viser sig dels i Dannelsen af *sammensatte* Forestillinger ved Kombination af simple Forestillinger, dels i Dannelsen af *Forestillinger om Forhold* ved at bringe simple Forestillinger i en vis indbyrdes Forbindelse, dels i Dannelsen af *abstrakte Forestillinger* ved at udsondre simple Forestillinger fra andre, med hvilke de i Virkeligheden forekomme sammen. Alle Forestillinger, der ikke skyldes umiddelbare Indtryk, ere, hvor ophøjede og betydningsfulde de saa end maatte være, blevne til ved Bevidsthedens sammensættende, forenende og abstraherende Virksomhed og paa Grundlag af de umiddelbare Iagttagelser. — Af disse tre Arter af afledede Forestillinger, er det de to første, der har mest Interesse. De dannes iøvrigt under Medvirken af Abstraktionen.

1) Til *sammensatte Forestillinger* høre *Egenskaber* (modes) som Rum og Tid. Ved Dannelsen af Rumsforestillingen støtte vi os til Syns- og Berøringssansen. Tillige anvende vi her Abstraktionen, idet vi skelne mellem Rum og Soliditet, en Distinktion, der er ligesaa tydelig som den mellem Skæppen og Kornet. Tidsforestillingen danne vi ved Hjælp af den indre Sans, der viser os en Succession af Forestillinger. Og idet det viser sig, at vor Evne til at forestille os Rummet og Tiden udvidede vedbliver at være den samme, hvor mange Tilføjelser vi end have foretaget, opstaar Forestillingen om Uendelighed. — Til Egenskabsbegreber høre ogsaa Forestillinger om Kraft og Bevægelse saavel som alle Forestillinger om sammensatte Farver, Former o. s. v., og paa den indre Sans' Omraade Forestillinger om Sansning, Erindring, Tænkning, Opmærksomhed o. s. v.

Medens Egenskabsbegreberne ikke frembyde nogen Vanskelighed, forholder det sig anderledes med *Forestillingen om Ting, Væsen eller Substans.* Ogsaa den dannes ved Sammensætning. Vor Forestilling om en Ting eller en Substans er Forestillingen om de Egenskaber eller Kræfter, vi tillægge den. Men det Mærkelige er, at vi dog forestille os Tingen eller Substansen selv som noget fra Egenskaberne og Kræfterne Forskelligt, nemlig som deres Bærer eller Grundlag (support). Fra Erfaringen stammer Alt, hvad vi tillægge Substansen. Det gælder selv Forestillingen om Gud, der er en Substansforestilling, som dannes ved Udvidelse og Forhøjelse af vore Forestillinger om aandelige Egenskaber, der ere hentede fra den indre Sans.

2) Som Exempel paa *Forestillinger om Forhold* (ideas of relation) kan nævnes Forestillingen om Aarsag og Virkning. Denne Forestilling danne vi paa Grundlag af den Iagttagelse, at Egenskaber og Ting opstaa, og at deres Opstaaen skyldes andre Egenskabers og Tings Indflydelse. Andre Exempler ere Forestillingerne om Tids- og Rumsforhold og om Identitet og Forskel. Ogsaa de moralske Forestillinger høre til Forholdsforestillingerne, idet de dannes af de simple Forestillinger om vore Handlinger sammenholdte med Forestillingen om en Lov. — Medens vi ved Sammensætning forbinde flere Forestillinger til éen Forestilling, dannes Forestillinger om Forhold ved, at to

Forestillinger (simple eller sammensatte) stilles sammen, saa at de kunne opfattes paa én Gang uden at blive til én. Locke undersøger ikke, om den Forestilling, der dannes ved Sammensætning, ikke har anden Beskaffenhed end de simplere Forestillinger, hvoraf den dannes, i Analogi med, hvad Boyle havde fremhævet ved kemisk Sammensætning. Heller ikke undersøger han, om Forestillinger nogensinde forekomme uden i et eller andet Forhold, og om Forestillingen om Forhold frembringes ved blot Sammenstilling; Forholdet ligger jo ikke i noget af Elementerne hvert for sig.

3) Ved *Abstraktion* udskille vi en Forestilling fra andre Forestillinger, med hvilke den i Virkeligheden forekommer sammen. Saaledes danne vi Forestillingen om det Hvide ved at se bort fra de andre Egenskaber, det forekommer sammen med i Kalk, Sne eller Mælk, og Forestillingen om Rummet i og for sig ved at skelne mellem Rum og Indhold, ligesom vi skelne mellem Skæppen og Kornet.

c. Erkendelsens Gyldighed.

Efter at Forestillingernes Tilblivelse er paavist, opstaar Spørgsmaalet om deres Gyldighed. Der er nu for Locke ingen Tvivl om, at de simple Forestillinger have real Gyldighed. De stamme fra Virkeligheden og maa derfor stemme med Virkelighed. Vel ligne de sekundære Kvaliteter ikke de Ting, der fremkalde Forestillingerne om dem, men de svare til Tingene, fordi de ere disses konstante Virkninger. — Hvad de afledede Forestillinger angaar, kan deres Gyldighed ikke godtgøres paa denne Maade, da de jo ere dannede ved Sammensætning, Sammenstilling og Uddragning, altsaa ved vor Aktivitet. At de ingen Selvmodsigelse indeholde, er ikke nok til at godtgøre deres reale Betydning. De ere ikke Kopier af Ting, men deres Betydning bestaar i at være Forbilleder eller Mønstre (archetypes, patterns), som Bevidstheden bruger, naar den ordner og benævner Tingene (saaledes i Matematiken og Moralfilosofien). Vi tage i Matematik og Moralfilosofi kun Hensyn til Tingenes Indhold, til de af os ved frit Valg dannede Forestillinger, ikke

til den Sammenhæng, Tingene have i Naturen (Essay IV, 4, 5). Dog gælder dette kun Forestillingerne om Egenskaber og Forhold (modes and relations). Substansbegrebet, Forestillingen om en ubekendt Bærer af Egenskaberne, kan kun have Gyldighed, naar der i Virkeligheden findes en saadan Forbindelse af Egenskaber, som det angiver. Forestillingen om en Kentaur er en usand, Forestillingen om Gud er en sand Substansforestilling. Substansbegrebet er ikke selv Forbillede, men dets Forbillede maa være udenfor os, hvis det selv skal have Gyldighed. Men hvad det er, der ligger til Grund for Tingenes Egenskaber, vide vi ikke. Vi kende ligesaa lidt den materielle Substans som den aandelige, og Kartesianerne have derfor ikke Ret til at paastaa, at Materien ikke kan tænke.

Erkendelse er Opfattelse af Forestillingernes indbyrdes Overensstemmelse eller Ikke-Overensstemmelse. Den er i sin simpleste Form Intuition, umiddelbar Anskuen. Paa dette Punkt nærmer Locke sig afgjort Descartes, som naar han siger, at vi have en intuitiv Viden om vor egen Existens; det siger selve Tvivlen: thi hvis jeg véd, at jeg tvivler, har jeg en ligesaa sikker Opfattelse af den tvivlende Tings Existens, som af den Tanke, jeg kalder Tvivl. Foruden vor egen Existens opfatte vi ved saadan umiddelbar Anskuen de simpleste Grundforhold mellem vore Forestillinger. En Bevisførelse (demonstration) opstaar ved, at en Række af intuitive Erkendelser sammenføjes. Hvert Skridt i Demonstrationen er en umiddelbar Anskuen. Disse to Arter af Erkendelse ere de eneste strengt paalidelige. Al anden Erkendelse er kun Antagelse, mere eller mindre sandsynlig Overbevisning; herhen hører den sanselige Erkendelse af Tingene udenom os.

Den demonstrative Erkendelse angaar ikke blot matematiske Sætninger, men ogsaa Guds Existens — og dette er det eneste Tilfælde, i hvilket vi ad Bevisførelsens Vej kunne erkende real Existens foruden vor egen. Lockes Bevis for Guds Tilværelse er det sædvanlige: fra Verden (eller fra vor egen Tilværelse) sluttes til Gud som dens Aarsag. Men det faar særlig Interesse ved, at der bygges paa Aarsagssætningen, som erklæres at være en intuitiv Sandhed: vi have en umiddelbar Vished

om, at hvad der ikke er til, ikke kan frembringe Realitet (nonentity cannot produce any real being)! (Essay IV, 10, 3). Der maa da være et evigt Væsen. Og det kan ikke være Materie, fortsætter Locke, ti Materie kan ikke frembringe Forstand. — Kun tilsyneladende er der en Modsigelse mellem denne sidste Sætning og den tidligere anførte om Muligheden af, at Materien kan tænke. Ti i den tidligere Sætning hævder han, at vi ikke kende Materiens inderste Væsen; her gaar han ud fra Materien som vi kende den[76].

Ligesom der i Lockes Lære om Forestillingernes Oprindelse er en skarp Modsætning mellem Passiviteten ved de simple Forestillingers Optagelse og Aktiviteten ved de afledede Forestillingers Dannelse, saaledes fremtræder der i hans Lære om Erkendelsens Gyldighed en ikke mindre skarp Modsætning mellem den sanselige Erkendelse, der kun bringer det til Sandsynlighed, og den intuitive og demonstrative Erkendelse, der fører fuld Vished og Nødvendighed med sig. Mærkeligt nok fremtræder denne Modsætning ved Opstillingen af den Sætning, paa hvis Gyldighed Lockes Bevis for Erkendelsens Sammenhæng med Realiteten beror, Aarsagssætningen. Selve Begrebet om et Aarsagsforhold danne vi ved sanselig Erfaring: »Det, som frembringer en simpel eller sammensat Forestilling, betegne vi ved det almindelige Navn Aarsag, og det, der frembringes, ved Navnet Virkning.« (Essay II, 26, 4). Gyldigheden af Aarsagssætningen godtgøres ved Intuition (Essay IV, 10, 3), og selve Aarsagssætningen bruges trygt baade ved Slutning fra de simple Forestillinger til de Ting, der have frembragt dem, og ved Beviset for Guds Tilværelse. Gudsforestillingen er — ligesom Aarsagsforestillingen — hentet fra Erfaring, dog under Medvirken af den kombinerende og udvidende (idealiserende) Aandsvirksomhed; Guds Tilværelse bevises ved Slutning ved Hjælp af Aarsagssætningen. Lockes Standpunkt som Empiriker, hvad Forestillingernes Oprindelse angaar, og som Rationalist, hvad deres Anvendelse angaar, fremtræder her tydeligt. Ved den Frejdighed, med hvilken Locke opstiller og bruger Aarsagssætningen, hører han endnu til Dogmatismen. Men han har ved Fordringen om psykologisk Forklaring og erkendelsesteo-

retisk Begrundelse ført ind paa den kritiske Filosofis Vej. Lockes Overgangsstilling ses dog tydeligst ved Substansbegrebet. Det var det selvfølgelige Grundbegreb i de store Systemer, Tankens sidste, absolute Holdepunkt. Kun Hobbes rokkede ved det, og han er her som paa adskillige Punkter Lockes Forgænger. Locke behandler det med en vis Ironi, kalder Substansen et »jeg véd ikke hvad« og sammenligner Troen paa den med Indernes Tro paa Elefanten som nødvendig til at bære Jorden; — og dog forkaster han den ikke. Han forklarer den som et selvskabt Begreb, ligesom de matematiske og moralfilosofiske Begreber ere det; og dog tillægger han den et ydre Forbillede og Grundlag.

d. Religionsfilosofi.

Lockes Religion stod ikke i Modsætning til hans Filosofi. Han behøvede ikke saa mange Tilsnigelser som Leibniz for at forene dem. Idet han mente at have ført et filosofisk Bevis for Guds Tilværelse, mente han tillige at have hævdet den naturlige Religions Sandhed ad Fornuftens Vej, ligesom han ogsaa derved fik de teologiske Forudsætninger, uden hvilke efter hans Opfattelse ingen Etik var mulig. Hans Etik er en teologisk Lyksalighedslære: af den naturlige Trang til Lykke udspringer Loven, der angiver de Betingelser, under hvilke vor egen Lykke kan naas i Forbindelse med Andres; men denne ad Fornuftens naturlige Vej fundne Lov, der sammenfattes i det gamle Ord, at vi skulle gøre mod Andre hvad vi ville, at de skulle gøre mod os, maa for at faa Myndighed betragtes som udsprungen af og hævdet ved Guds Villie.

Skønt Locke mente, at Tolerancen i Staten burde udstrækkes til Alle, der hyldede den naturlige Religion, var hans eget personlige Standpunkt dog Aabenbaringstroens. I Foraaret 1695 skriver han til Limborch: »I denne Vinter har jeg omhyggeligt overvejet, hvori den kristelige Tro bestaar. Jeg har øst af selve den hellige Skrift, men holdt Sekters og Systemers Meninger borte.« Resultaterne af sine Undersøgelser nedlagde han i sit Skrift om »Kristendommens fornuftige Natur«. Aaben-

baringen er for ham en Udvidelse af den naturlige, ved Fornuften begrundelige Religion, og paa den anden Side er Fornuften Aabenbaringstroens stadige Kontrol. I sit Hovedværk (Essay IV, 18, 2) bestemmer han Tro som Tilslutning til en Sætning, der ikke opstilles ved Fornuftslutning, men bygges paa Tillid til den, der fremsætter den som kommende fra Gud og meddelt paa overordentlig Vis. Om Noget virkeligt er Aabenbaring, maa Fornuften afgøre, og Troen kan aldrig overbevise os om Noget, der strider mod Fornuften: ti den Erkendelse, vi have af, at Aabenbaringen stammer fra Gud, kan aldrig være saa sikker som den Erkendelse, vi grunde paa selve vore Forestillingers Overensstemmelse eller Ikkeoverensstemmelse. Aabenbaringen er dog nødvendig. Ti skønt Naturen tilstrækkeligt vidner om Gud, have Menneskene ikke ret brugt deres Fornuft. Af Mageligbed, Sanselighed og Frygt kom de under overtroiske Præsters Herredømme, idet de Faa, der fulgte Fornuften, ikke kunde faa nogen Indflydelse paa den store Mængde. Den største Del af Menneskene mangle Tid og Evne til at følge Fornuftens Bevisførelse. Kristus blev da sendt for at oplyse, styrke og hjælpe. Troen paa ham som Herre og Mester har Forjættelsen om et evigt Liv. Selv de mest Ulærde, selv de, hvis Liv gaar hen i tungt Slid, kunne forstaa Kristi Forbillede og Lære, som den fremtræder i Evangelierne. Brevenes Læreudviklinger lægger Locke mindre Vægt paa. Treenighedsdogmet kan han hverken finde i Evangelierne eller i den apostoliske Trosbekendelse.

Ved Siden af Christian Wolff (der ogsaa paa andre Punkter, f. Ex. ved den uheldige Begrundelse af Aarsagssætningen, minder om Locke) staar Locke som den religiøse Rationalismes Grundlægger. Hans Skrifter og særligt hans religiøse Standpunkt paavirkede de største Aander i det 18. Aarhundrede; Voltaire og Frederik II staa her i første Linie. Mærkeligst er det dog at se, hvorledes den religiøse Rationalisme bryder frem som en demokratisk Bevægelse, — hvad vel iøvrigt enhver ny religiøs Strømning gør. Idet Locke bekæmper Kirkens Teologi, tager han særligt Hensyn til de Ulærdes og de strengt Arbejdendes Tarv: han forlanger en Kristendom, som kan være til-

gængelig og forstaaelig for dem. Men dogmatiserende var Lockes Standpunkt dog endnu: han tillægger den »naturlige« Religion saa stor Sikkerhed hvad Bevisførelse angaar, og saa stor Nødvendighed som Grundlag for Etiken, at han endog udelukker dem, der forkaste den, fra Religionsfrihedens Goder! Ikke blot Katolicismen og Protestantismen, ogsaa Rationalismen har sin Intolerance.

e. Rets- og Statsfilosofi.

Lockes Skrift om »borgerlig Regering« er et Lejlighedsskrift. Han siger i Fortalen, at hans Hensigt er »at fæstne vor store Genopretter Kong Vilhelms Trone, at godtgøre hans Ret ved Folkets Tilslutning, som er den eneste Adkomst for en lovlig Regering, og som han besidder i langt højere Grad end nogen anden Fyrste i Kristenheden, og endelig overfor Verden at retfærdiggøre det engelske Folk, hvis Kærlighed til deres lovlige og naturlige Rettigheder og faste Beslutning om at hævde disse frelste Nationen, da den stod paa Randen af Trældom og Undergang.« I den første Del af Skriftet gendriver Locke den af Royalisten Filmer opstillede Lære om Kongedømmet som en guddommeligt indstiftet, patriarkalsk Institution. Politisk Magt, hævder Locke, er forskellig fra Faderens Magt over Børnene, Mesterens Magt over Svendene og Herrens Magt over Slaverne. Den er Magt til at give Love, til at udføre disse Love og til at forsvare Samfundet mod ydre Vold, og alt dette kun for det fælles Vels Skyld. En saadan Magt kan kun oprettes ved fri Overenskomst. En saadan indgaas stiltiende ogsaa nu, da Naturtilstanden er ophørt, saaledes hver Gang Sønnen overtager Faderens Plads i Samfundet. Denne Overenskomst gaar væsentligt ud paa, at Flertallets Villie skal være Lov, fordi det er den eneste Maade, paa hvilken Samfundet kan komme til at handle som Helhed. Naturtilstanden er vel ikke, som Hobbes mente, en Krigstilstand; men den medfører dog Ulemper. der kun kunne afhjælpes ved faste Love, upartiske Dommere og udøvende Statsmagt. Allerede Naturtilstanden er en Frihedstilstand, men Friheden hævdes bedre i Samfundet. Det er da meget langt fra, at de naturlige Rettigheder opgives ved Indtrædelsen

i Samfundet. Ejendomsretten f. Ex. er en naturlig Ret, der begrundes ved Menneskets Bearbejdelse af Jorden eller af andet Materiale. Gud har givet Verden til de Flittige, ikke til de Dovne, og al økonomisk Værdi udspringer af Arbejde. Staten kan derfor ligesaa lidt ophæve Ejendomsretten, som begrunde den, men har kun at sikre og hævde den. Som det forholder sig med Ejendomsretten, forholder det sig ogsaa med den personlige Frihed; Slaveriet strider mod Naturen og bør derfor ikke holdes oppe af Staten.

I Lockes Statslære er især hans stærke Fremhæven af den lovgivende Magt af Betydning. Ved Indførelsen af en lovgivende Myndighed oprettes ikke en vilkaarlig Magt; man forlader jo netop Naturtilstanden for at undgaa Vilkaarligheden. Hvad der tilsigtes, er saa stort Hensyn som muligt til det almindelige Vel ved alle Afgørelser. Kun med Majoritetens Billigelse bør Skatter opkræves: ellers ophæves Ejendomsretten, ti jeg ejer ikke, hvad en Anden kan tage mod min Villie! — Locke fordrer den lovgivende Magt skilt fra den udøvende og den dømmende [77]); men den lovgivende Magt er dog den højeste: med dens Oprettelse er Statens Forfatning given, og desuden staar den, der giver Lovene, over den, der udfører dem (Of Govern. II, 141. 143).

Den højeste Magt vedbliver dog at være hos Folket, og den kommer til Anvendelse, naar den udøvende Magt kommer i Strid med den lovgivende. Ingen Magt paa Jorden uden Folket kan afgøre en saadan Strid. I Kraft af den sidste, uafhændelige Ret, Selvopholdelsens Ret, appellerer Folket til Himlen og gennemfører sin Villie. Dette er ikke Oprør: Oprøret begaas af dem, der bryde Lovene. Det fører ikke heller til Statens Opløsning, ti for det Første er Forudsætningen den, at Majoriteten i Folket føler Ulemperne, der skulle afhjælpes, for det Andet kommer Folket ikke saa let ud af sine gamle Former, som man tror. —

Lockes frie Forskersind forenet med hans varme og praktiske Deltagelse i de store Begivenheder i hans Folks Historie paa hans Tid har ført ham til at formulere Folkefrihedens store Grundsætninger paa en Maade, der blev af afgørende Betydning

ikke blot for senere Rets- og Statslære, men ogsaa for Folkenes Historie i de følgende Aarhundreder. Montesquieu og Alexander Hamilton ere hans Disciple, Rousseaus Lære om Folkesuveræniteten kan støtte sig til ham, og den nordamerikanske og den franske Revolution vare Illustrationer til, hvad Locke kalder Appellen til Himlen. Det konstitutionelle Liv i de moderne Stater er væsentligt bygget over Lockes Grundsætninger. Begrænsningen for hele denne Statsfilosofi falder sammen med det konstitutionelle Spørgsmaals Begrænsning. Bag det rejser sig det sociale Spørgsmaal. Ved at udlede Ejendomsretten af Arbejdet havde Locke uden at vide det stillet dette Problem, som først i en langt senere Tid skulde komme frem i første Linie.

2. MORALFILOSOFISKE OG RELIGIONSFILOSOFISKE DISKUSSIONER.

a. Læren om den moralske Sans.

Gennem Renaissancen og det 17. Aarhundrede spores under forskellige Former Selvopholdelsen som det Grundlag, paa hvilket man tænker sig Livsførelsen bygget. Paa ganske enkelte Undtagelser nær gaa alle Forsøg paa at begrunde en Etik ud fra Individet, dets Higen og Trang, dets Bestaaen og dets Vel. Det gør her i Principet ingen Forskel, om man kun tænker paa Individets Bestaaen i denne Verden, eller om man (som f. Ex. Locke) ogsaa tager dets Bestaaen i en anden Verden med i Betragtning. Overfor denne Betragtningsmaade, der i Hobbes fandt sin skarpeste og konsekventeste Forsvarer, stilledes indenfor den filosofiske Etik især Appellen til Fornuften som den, der skal regulere Menneskenes Handlemaade. Spinozas dybsindige Forsøg paa at vise, hvilke Metamorfoser eller Forskydninger Selvopholdelsestrangen kan undergaa, blev lidet paaagtet. Det er SHAFTESBURYS Fortjeneste at have fremdraget den umiddelbare, ved Instinkt bestemte Følelses Betydning for etiske Vurderinger. Det er en gavnlig og følgerig Modsætning til den vordende Rationalisme, Shaftesbury indleder; og som saa ofte,

hvor en forfriskende Tankestrømning frembryder i nyere Tid, er det antike Paavirkninger, der bestemme hans Ideer. Den antike Harmoni og Selvbegrænsning og den antike Tillid til Naturen genfindes hos Shaftesbury, ganske vist forbundne med en Del moderne Sentimentalitet. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, født i London 1671, var en Sønnesøn af Lockes Ven. Locke assisterede som Læge ved hans Fødsel og var senere hans Lærer. Størst Indflydelse fik den omhyggelige Undervisning i de klassiske Sprog. Han havde en Lærerinde, der talte Latin og Græsk med Færdighed, saa at han lærte at tale disse Sprog som sit Modersmaal. Sunde græske Tanker prægedes tidligt ind i Drengens Aand. Sin videre Udvikling fik han paa Rejser i Italien og Frankrig, der bragte ham Menneskekundskab og gav ham Lejlighed til at pleje sine kunstneriske Interesser. I nogle Aar var han Medlem af Underhuset. Kong Vilhelm satte megen Pris paa ham og vilde give ham et højt Embede, men han undslog sig; hans Helbred var svagt, og hans Hu stod til et stille, literært Liv. Han døde forholdsvis ung i Neapel 1713.

Shaftesburys Værker, af hvilke han selv har samlet de fleste i tre Bind under Titelen *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (London 1711), ere ikke skrevne i rolig, systematisk Begrebsudviklings Form; de give Udbrud og Reflexioner, ofte i Form af Breve eller Dialoger, ofte med stort poetisk Sving og Stemning, men ogsaa ofte med sentimental Retorik i Stedet for Grunde. Han er baade i god og mindre heldig Betydning den første Følelsesfilosof. Den umiddelbare Følelses Betydning hævdes i Modsætning til ræsonnerende Fornuft, beregnende Egoisme og ydre Sansning. Han hævder Sammenhængen mellem det Skønne og det Gode under Genoptagelse af den antike Opfattelse af Dyden som en Harmoni mellem Drifterne hos det enkelte Menneske og mellem Menneskene indbyrdes. Endelig hævder han Etikens Uafhængighed af Religionen, paa samme Tid som det er hans Overbevisning, at den etiske Følelse gennem Troen paa den i Alt virkende, harmoniserende Guddom fuldendes som religiøs Følelse.

Medens Shaftesbury omfattede sin Lærer Locke med stor

Agtelse og retter sin skarpeste Polemik mod Hobbes, udtaler han dog, (i sine *Letters to a young Man at the University*), at Locke ved sin Kritik af de medfødte Ideer har omstyrtet Grundlaget for Moralen. Han indrømmer, at der er en Betydning for Ordet »medfødt«, i hvilken »medfødte Ideer« ere absurde. Han selv bruger det i samme Betydning som naturlig, stemmende med Naturen, instinktsmæssig, i Modsætning til, hvad der skyldes Kunst, Kultur og Tugt. (Smlgn. ogsaa *The Moralists*, III, 2). Det drejer sig jo dog ikke, siger han, om det Øjeblik, i hvilket et Legeme kommer ud af et andet, eller om det Tidspunkt, da vore Forestillinger dannes, men om, hvorvidt den menneskelige Konstitution er en saadan, at visse Ideer naturligt opstaa under Udviklingens Gang. Og man kan ikke paastaa, at vi kun faa Ideerne om Kærlighed og Retfærdighed fra Erfaringen og Katekismen. Saa maatte der ogsaa gives en Katekjsme, der lærer Fuglen at flyve og at bygge Rede og lærer Mand og Kvinde at finde hinanden! — Det er, siger Shaftesbury, som her stemmer overens med Grotius, Cumberland og Leibniz, et Instinkt, der knytter Individet til Slægten, et Instinkt, der er ligesaa naturligt som Instinkterne til Forplantning og til Omsorg for Afkommet. Mennesket kan ikke og har aldrig kunnet bestaa udenfor Samfundet. Med Urette stiller man Naturtilstanden i Modsætning tit Samfundstilstanden. Man finder ved nærmere Undersøgelse af den menneskelige Slægts Udvikling en hel Række forskellige Naturtilstande, uden at i nogen af dem Samfundslivet og de Drifter, der bære det, falde ganske bort. — Ved denne Betragtning (der findes i The Moralists II, 4) stiller Shaftesbury sig i Modsætning til den naturretlige Kontraktteori, der lod Samfundet opstaa ved selvstændige Individers Sammenslutning. Han gaar tilbage til det dunkle Instinktstandpunkt, hvor Individ og Samfund endnu ikke træde i Modsætning til hinanden, og han ser tillige, at Naturtilstand og Kulturtilstand ere relative Begreber. Det er en af de vigtigste Tankespirer, der findes hos ham. Men den aandelige Atmosfære i det 18. Aarhundrede var ikke gunstig for dens videre Udvikling.

Skønt Shaftesbury lægger stor Vægt paa Instinktet, over-

ser han dog ikke Tænkningens Betydning. Den gør en Reflexion over vore indre Tilstande mulig, og derved blive disse Genstand for Følelse og Bedømmelse. Det er Lockes indre Erfaring, han her appellerer til. Ved Reflexionen over, hvad der uvilkaarligt rører sig hos os, opstaa særegne Følelser: af Agtelse eller Foragt, af Beundring for det Ædle og Rette, af Uvillie mod det Uædle og Vrange i Tænke- og Handlemaade, Følelser, der ere beslægtede med æstetisk Velbehag og Mishag, men adskille sig fra disse ved deres aktive, til Handling tilskyndende Karakter. En saadan Følelse kalder Shaftesbury en »reflekteret Følelse« (reflex affection) eller »moralsk Sans« (moral sense). Som udspringende af naturlige Instinkter er den selv naturlig, oprindelig *(Inquiry concerning Virtue and Merit)*.

Der gives ganske vist en »kølig Filosofi«, som lærer, at der ingen naturlig Tro eller Retfærdighed, ingen virkelig Dyd gives, fordi Egenkærlighed og Magtstræben ere de eneste virkende Kræfter. Shaftesbury mener, at denne Lære maaske udspringer af Uvillie mod at lade sig lede af Naturen til at tjene Formaal, der ligge udover En selv. Han lærer selv, at alle Væsener stræbe efter Lykke. Men, siger han, det gør en stor Forskel, om man finder Lykken i at stræbe efter fælles Formaal, eller om man indsnevrer Interessen til sin egen Fordel, maaske endog til sin egen Selvopholdelse. Der er ingen absolut Modsætning mellem de selviske og de sympatiske Følelser: ti dels medfører Kærlighed og Venskab Selvtilfredsstillelse, idet man ved en Art Tilbagestraaling bliver delagtig i den Lykke, man bereder Andre, dels ere vore Livsvilkaar saa nøje knyttede til Andres, at vi ophøre at sørge for os selv, naar vi ophøre at sørge for de fælles Goder. Det gælder om at bringe Harmoni mellem de forskellige Tilskyndelser, der røre sig i Sindet. Den Mand er sin egen Lykkes Bygmester, som erhverver sig et indre Grundlag af Orden, Fred og Samdrægtighed. Lykken beror paa det Indre, ikke paa det Ydre. Følelsernes Harmoni og Skønhed betinge det sande sociale Livs Former og Sæder: hvad der tilfredsstiller Samfundslivets Krav, er ogsaa det, der bringer Harmoni i den Enkeltes Indre. Og derfor — skriver Shaftesbury i sine »Breve til en ung Mand ved Universitetet«

— søg det Skønne i Alt, selv i de mindste Ting! — Han antyder en moderne evolutionistisk Æstetiks Ideer, naar han (i sine *Miscellaneaus Reflections*) siger: »De Former, der ere hæslige, frembringe tillige Ubekvemhed og Sygdom, og de Former og Forhold, som ere skønne, yde Fordel ved at gøre skikkede til at virke og gavne.«

Den Sans for Orden og Harmoni, i hvilken efter Shaftesbury den moralske Følelse bestaar, retter sig ikke blot mod det menneskelige Samfund, men vender sig mod hele Universet og bliver derved til religiøs Ærefrygt. Naturens Orden staar som beundringsværdig. Ulykker og Onder ere kun til for den begrænsede Betragtning: vor endelige Tanke maa ofte antage for ufuldkomment, hvad der vilde vise sig at være en Fuldkommenhed, naar vi kunde se det fra det Heles Synspunkt. Universet møder ingen ydre Modstand. Det følger sin egen indre harmoniske Orden, som har sin Grund i Guds Tanke. Etiken fører saaledes over i Religionen, og Shaftesbury tager Ordet for »en ædel Teisme, der opfatter Gud som den Alt Elskende og Skærmende og derfor som idealt Forbillede.« Derimod vilde det være at begynde fra den gale Ende, hvis man (med Locke) vilde bygge Etiken paa Religionen. Derved vilde Uinteresseretheden bortfalde. Dyden er sin egen Løn. Hvilken Løn kunde vel passe bedre for den? —

Ved FRANCIS HUTCHESON (1694—1747), en Skotte, der var født i det nordlige Irland og efter at have ledet en privat Højskole i Dublin virkede som Professor i Moralfilosofi i Glasgow, fik Shaftesburys Ideer en mere systematisk Form og udbredtes tillige i større Kredse. Hans *Inquiry into the Ideas af Beauty and Virtue* (1725) giver en Undersøgelse af den æstetiske og etiske Følelse, som indeholder mange interessante Iagttagelser og giver en nøjere Bestemmelse af flere Punkter, der hos Shaftesbury stod mere ubestemt hen. Efter hans Død blev hans *System of Moral Philosophy* udgivet (1755). Det er hans Bestræbelse at grunde Etiken paa Iagttagelse af den virkelige Menneskenatur. Han finder her foruden de selviske Instinkter ogsaa en umiddelbar Trang til at hjælpe og glæde Andre. Og han finder paa den anden Side en ligesaa umiddelbar Følelse

af Glæde og Billigelse overfor Handlinger, der udspringe af saadan Trang til at hjælpe og glæde. Fornuften er kun Evne til at finde Midler til givne Formaal; den træder i Sympatiens Tjeneste og kan ikke undværes, da hin umiddelbare Følelse ellers virker blindt og kortsynet; men det er ikke Fornuften alene, der fører til at vurdere menneskelige Handlinger. Ligesaa lidt som den moralske Sans kan undvære Fornuften, ligesaa lidt kan den undvære Erfaringen, der ene kan lære os Handlingernes Virkninger eller Tendenser at kende. Den moralske Sans virker kun, naar den stilles overfor Iagttagelser af menneskelige Handlinger og deres Virkninger. Idet Hutcheson iagttager, hvorledes den moralske Sans virker paa Grundlag af saadanne Iagttagelser, finder han, at ved lige Grader af Lykke, der kunne ventes at fremgaa, vurderes den Handling højest, hvis Lykkevirkninger strække sig til det største Antal Personer, — dog saaledes, at Personernes Værdighed eller moralske Betydning kan erstatte Antallet, — og at naar de Personers Antal, der nyde godt af Handlingernes Virkninger, er det samme, vurderes den Handling højest, der volder den højeste Grad af Lykke. Han sammenfatter disse Iagttagelser i det Princip, der saa ofte er blevet gentaget senere: den Handling er bedst, som volder den højeste Lykke for det største Antal (the greatest happiness for the greatest number) (Inquiry, 2. ed. p. 177.). — Blandt de mange interessante Undersøgelser, som findes i Hutchesons Skrifter, er især at fremhæve hans Drøftelse af, hvorledes den moralske Dom over en Handling bestemmes ved Forholdet mellem den Menneskelighedsfølelse (benevolence), der er dens Motiv, og den Evne og Dygtighed (ability), der findes hos den Handlende. Han antager, at Handlingens moralske Godhed staar i direkte Forhold til den Menneskelighedsfølelse, hvorom Handlingen vidner, og i omvendt Forhold til den Evne, den Handlende forudsættes at besidde. (Inquiry. 2. ed. p. 194 f).

Den moralske Sans kan ikke forklares ved Erfaring, ti den ytrer sig aldeles umiddelbart og instinktmæssigt, — heller ikke ved Opdragelse, Vane og Forestillingsassociation, ti ad den Vej kunne — mener Hutcheson (System, I, p. 32. 57) — ingen helt nye Sanser eller Forestillinger opstaa. Han indrømmer, at

der forsaavidt er noget Hemmelighedsfuldt i den moralske Sans. Han antager den oprindeligt indplantet af Gud og ser et Bevis paa Skaberens Visdom deri, at den moralske Sans kun billiger Handlinger, der tjene til Andres Velfærd, eller som tjene egen Velfærd paa en med Andres Velfærd stemmende Maade. Men den virker selv hos dem, der ikke tro paa nogen Gud. Det Etiske er for Hutcheson ligesaa uafhængigt af teologiske Forestillinger som af egoistiske Bagtanker, skønt han indrømmer, at hvor den moralske Sans er svækket, kan Autoritetsbuddet være det eneste Middel, der kan tage Kampen op med Affekterne. — Ikke altid virker iøvrigt, efter Hutchesons Opfattelse, den moralske Sans som et umiddelbart Instinkt. Der kan af den udvikle sig en Følelse af Forpligtelse, idet der — selv hvor den umiddelbare Tilskyndelse ikke fører til Handlen eller Undladen — kan gøre sig en Bevidsthed gældende om, at man ved ikke at træffe en bestemt Afgørelse vilde komme i Modstrid med, hvad Menneskekærligheden fordrer, og derved lide Skade paa sin indre Fred (serenity), maaske ogsaa paadrage sig andre indre eller ydre Ulemper. Pligtfølelsen er altsaa efter Hutcheson en afledet og en vikarierende Følelse. —

Ved de enkelte etiske Spørgsmaal anvender Hutcheson Velfærdsprincipet som Maalestok. Der findes i hans System of Moral Philosophy en Mængde skarpsindige, humane og frisindede Bemærkninger om enkelte moralske, sociale og politiske Forhold. — En fortrinlig Biografi og Karakteristik af Hutcheson og hans Betydning har W. R. SCOTT givet i sin Bog *Francis Hutcheson* (1900).

JOSEPH BUTLER, der efter at have studeret ved et Dissenterakademi senere gik over til Statskirken og døde som Biskop 1752, en energisk Tænker og dygtig Iagttager, gav Shaftesburys Lære om den moralske Sans en endnu mere teologisk Form, end Hutcheson havde gjort. Hermed hang det sammen, at Butler havde særligt skarpt Blik for Livets mørke Sider og følte sig meget fjern fra Shaftesburys entusiastiske Optimisme.

Sin Opfattelse af Etiken har han udviklet i sine religiøse Taler (*Sermons* 1726). Vel sætter han ligesom Shaftesbury og

Hutsheson det Etiske i nøje Forbindelse med det enkelte Menneskes umiddelbare Forhold til Slægten, men han betoner endnu stærkere end de den aldeles umiddelbare indre Nøden, der kundgør sig i den moralske Sans, som han hellere vil kalde Samvittigheden. Vi ere for kortsynede til at udfinde, hvad der i det enkelte Tilfælde vil bringe Lykke. For Lykken raader Verdens Herre. Men vi ere saaledes indrettede, at vi aldeles afset fra Udfaldet fordømme Falskhed, Vold og Uretfærdighed og billige Kærlighed og Velvillie. Det af Hutcheson opstillede Velfærdsprincip bliver der her ingen Brug for; Butler holder sig blot til det Etiskes indre, subjektive Side. Hos Shaftesbury dadler han især, at Samvittighedens, den indre moralske Følelses Autoritet over for alle andre Elementer og Tilskyndelser i Sjælen ikke fremhæves i hans Lære. Samvittigheden er af en højere Natur end alle andre Evner. Den er bestemt til at herske over Verden. Ved fin psykologisk Analyse viser Butler, hvorledes en saadan umiddelbar Tilfredsstillelse, som den moralske Følelse giver, er forskellig fra den ved egoistisk Beregning opnaaede Lystfølelse: i de umiddelbare Instinkter gøre vi os ikke selv bevidst til Formaal; derimod forudsætter egentlig Egoisme Erfaring om de ved umiddelbar Hengivelse vundne Lystfølelser og bevidst Opstilling af dem som Formaal; men denne Reflexion og Beregning kan da netop hindre Opnaaelsen af den fulde Tilfredsstillelse.

Skønt der efter Butler er en umiddelbar Tilfredsstillelse ved at følge Samvittighedens Bud, har han dog et saa skarpt Blik for Modsætningerne i den menneskelige Natur, at han ikke kan slaa sig til Ro med Shaftesburys Glæde over vor egen Naturs Harmoni. Dersom det ikke særligt garanteres os, at vi tilsidst rent personligt faa vor Lykketrang tilfredsstillet ved det Gode og Rette, vil dette ikke holde os fast: »Skønt Dyd eller moralsk Fuldkommenhed bestaar i Følelse for og Stræben efter, hvad der i og for sig er godt og ret, saa ville vi dog, *naar Begejstringen er borte* (when we sit down in a cool hour), ikke kunne retfærdiggøre hverken denne eller nogen anden Bestræbelse for os selv, før vi ere overbeviste om, at den vil tjene til vor Lykke eller i det Mindste ikke stride imod den« (Ser-

mon XI). De »kølige« Timer agtede Shaftesbury ligesaa lidt som den »kølige« Filosofi. For Butler er det i sidste Instans kun den Udsigt, Religionen giver til et andet Liv, der kan hjælpe os over saadanne Timer. Dog kender han ogsaa en anden Vej, ad hvilken Etiken fører over i Religionen. Den Trang til at føle Kærlighed og Beundring, som ligger i vor Natur, faar i Gud den højest mulige Genstand. Religionen udvider vor Følelse og ændrer dens Retning, men skaber ingen helt ny Art af Følelse; vor Natur kan ikke forvandles. Saa drager da for Butler Modsætningen mellem Selvinteresse og beundrende Hengivelse sig fra det etiske Forhold ind i det religiøse, uden at faa nogen definitiv Løsning.

Butlers Opposition mod Shaftesbury er Pessimistens Opposition mod Optimisten. Det 18. Aarhundrede begyndte afgjort optimistisk. Man saa lyst paa Natur og Menneskeliv og nærede store Forhaabninger om Lykke og Fremgang. Leibniz, Locke og Shaftesbury udtalte denne Optimisme under forskellige Former. Af Shaftesbury og Fritænkerne blev den naturlige Religion, der byggede paa Betragtningen af Naturens Sammenhæng og Harmoni, prist i Modsætning til den aabenbarede Religions dunkle Mysterier og umennneskelige Dogmer. Baade personlig Stemning og teologisk Overbevisning førte Butler til at opponere mod denne Modsætning. I sit mærkelige Skrift *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736) søgte han at vise, at de vigtigste Indvendinger, der gøres gældende mod den aabenbarede Religion, ogsaa ramme den naturlige Religions Tro paa en Forsynsstyrelse i Naturen. Iagttagelse af Naturen kan ikke godtgøre, at den har en vis, retfærdig og god Aarsag. Naar man forarges over Læren om Udvælgelse og Fordømmelse, maa man ikke glemme, at utallige Spirer i Naturen gaa til Grunde uden at udfolde sig, og at det kun er faa Mennesker, der komme til fuld moralsk Udvikling i dette Liv! Naar man forarges over Forsoningsdogmet, maa man ikke glemme, at i Naturen lide faktisk Uskyldige for Skyldige! Forarges man paa Kristendommen, maa man ogsaa forarges paa Naturen. Mysteriet er i Grunden lige stort i begge. — Hvad der hjælper Butler selv

over denne Vanskelighed — baade hvad Naturen og Aabenbaringen angaar — er den Tanke, at vi baade i den naturlige og i den overnaturlige Verden kun ere Dele af et uoverskueligt Hele, som vi ikke fra vor Plads kunne overse.

Butler rammer ved denne Betragtning den glatte, tilslørende Optimisme, der overser de virkelige Forhold. Der gives ligesaa vel en tankeløs Naturkultus som en tankeløs Aabenbaringstro, og den naturlige Religions Dogmatisme kan blive ikke mindre betænkelig end den positives. Men Butlers Sætning kan vendes om og kommer da til at udtale, at der findes de samme Modsigelser i Kristendommen som i Naturen: Spørgsmaalet bliver da, hvilken Løsning af Tilværelsens Gaade der er naat i Aabenbaringen, naar denne kun bliver en Art Fordobling eller Genspejling af Naturen og dens Gaader? Det Spyd, med hvilket Butler saarede sine Modstandere, saarer ham selv.

Derimod synes »Bifablens« Forfatter BERNARD DE MANDEVILLE (født i Holland af en fransk Familie, levede som Læge i London og døde 1733) at have undgaaet at saare sig selv. Bifablen er et Digt, der udkom 1708 og solgtes som Flyveblad paa Gaden i London. Den skildrer et Samfund af Bier i en højst blomstrende og mægtig Tilstand. Alle arbejdede ivrigt paa at tilfredsstille de fælles Fornødenheder. Rastløshed, Utilfredshed, Vellyst, Forfængelighed, Bedrageri raadede — men alle hjalp de til det fælles Bedste. Netop Lastefuldheden i Statens enkelte Dele gjorde den som Helhed til et Paradis, ligesom de enkelte Mislyde i et Musikstykke bidrage til det Heles Harmoni. Selv de Fattige levede bedre, end de Rige forhen havde levet. Men saa var der Nogle, som begyndte at raabe: Bort med Fordærvelsen! Gode Gud, vare vi blot hæderlige! Og Raabet vandt Tilslutning. De ivrigste Bedragere vare ogsaa de Ivrigste til at istemme Raabet om Ærlighed. Guderne bønhørte Raabet. Hykleriet forsvandt. Luxus ophørte. Erobringskrige faldt bort. Præstevælde og Embedsvæsen indskrænkedes. Der sørgedes af det Offentlige for de Fattige. Man lod sig nøje med Hjemlandets Produkter og behøvede ingen Indførsel af kostbare Varer. Søfarten ophørte derfor. Befolkningen aftog — og tilsidst trak hele Sværmen sig tilbage til et hult Træ.

Tilfredshed og Hæderlighed havde man opnaat — men Glansen og Magten var borte. — Moralen er tydelig nok: Individets Tilfredshed og Moralitet kan ikke bestaa med Samfundets Kultur.

I en senere Udgave (*The Fable of the Bees, or Private Vices Publick Benefits.* 6th. ed. London 1732) har Mandeville tilføjet Noter, tildels i dialogisk Form, i hvilke han skarpt udvikler Forskellen mellem sine og Shaftesburys Anskuelser. — To Systemer, siger han, kunne ikke være mere modstridende end Lord Shaftesburys og mit. Det er Menneskets egoistiske Interesser, dets Trang til Spise og Drikke, dets Ærgerrighed, Misundelse, Nydelseslyst, Dovenskab eller Utaalmodighed, som føre til Arbejde, Kultur og Samfundsliv. Tilfredshed og Dyd føre derimod til, at man lader sig nøje med hvad man har. En oprindelig Samfundstrang gives der ikke. Uden Hykleri kan Samfundet ikke bestaa: man tænke sig blot, hvad Følgen vilde blive, hvis vi vilde give et ærligt Udtryk for alle vore Forestillinger og Stemninger! Den sande Statsmands Opgave er den: at gøre Samfundet mægtigt ved at faa Menneskenes egoistiske Interesser til at virke sammen til det almindelige Vel; men taabeligt vilde det være at udrydde de nødvendige Onder. De gængse Dyder ere opfundne af ærgerrige Politikere, der lettere kunne sikre deres Herredømme og Magt, naar de kunde faa Menneskene til at blive opofrende og lydige; kun derved blev det muligt at herske over store Masser. Men med stigende Civilisation viser Sammenhængen mellem den Enkeltes Last og stadige Utilfredshed og det Heles Vel sig. Filantropien, der vil ophæve Fattigdommen, virker skadeligt. I en særlig Afhandling *(On Charity and Charity Schools)* indskærper Mandeville, hvor farligt det er at bibringe de Fattige større Oplysning, end der passer for deres Stand: hvorledes vil man da faa de simpleste og mindst tiltalende Arbejder besørgede? — Man maa træffe sit Valg mellem Natur og Kultur, mellem Moral og social Fremgang. Smudset paa Londons Gader kan ikke forsvinde, uden at ogsaa den storartede Færdsel forsvinder. Onder og Goder ere uadskilleligt knyttede til hinanden under Udviklingens Gang.

Mandeville opløser saaledes Shaftesburys og Leibniz' Harmoni. Han giver det kraftigste Indlæg, der i det 18. Aarhundrede kommer fra pessimistisk Side og har virkelig Fortjeneste af Kulturproblemets Behandling. For at affinde sig med Teologerne udtaler han, at da Naturens Ophav er os ubegribeligt, have vi ikke Lov at kalde det grusomt. Ja, han mener endog at arbejde i Aabenbaringstroens og den kristelige Morals Interesse ved at godtgøre Verdens Forfængelighed og den menneskelige Fornufts saavel som den hedenske Dyds Utilstrækkelighed — i Modsætning til Shaftesbury, der begunstigede Deismen og satte den hedenske Dyd over den kristelige (Fable of the Bee's. 6th. ed. II, p. 431 f.). Denne teologiske Finale synes temmelig paaklistret — men den gjorde sin Virkning. Gejstligheden optraadte langt skarpere mod Shaftesbury end mod Mandeville.

En interessant Monografi over Mandeville foreligger af P. Sakmann (*Bernard de Mandeville und die Bienenfabel-Controverse.* Freiburg in B. 1897).

b. *Fritænkere.*

Under saare mange forskellige Former og i saare mange forskellige Retninger havde Tænkningen ligefra Renaissancens Frembrud prøvet sine Kræfter paa de store Livsproblemer. Det var da intet Under, at ogsaa i større Kredse den Overbevisning kunde opstaa, at der til Livsanskuelse og Livsførelse ingen Autoritet behøvedes som Støtte, men at den Indsigt i Naturens og Menneskelivets Love, Mennesket kan skaffe sig ved sin egen Aands Kræfter, kan være tilstrækkelig til Ledestjerne. Der kom da tidligt, i Italien fra det 15. Aarhundrede af, i de nordligere Lande i de følgende Aarhundreder, Mennesker, for hvem den naturlige Religion var nok, eller som maaske ikke engang behøvede den i dens sædvanlige Form. Navnet *Deisme* blev fra det 16. Aarhundrede af almindeligt for dem, der ikke antog en Aabenbaring i Kirkens Betydning af Ordet; senere fremhævedes det som særligt Kendemærke for denne Retning, at den negtede Guddommens mirakuløse Indgriben i Tingenes Gang. Ofte gjorde man ikke stor Forskel paa Deister og Ateister. En-

hver ny religionsfilosofisk Opfattelse var man foreløbigt tilbøjelig til at kalde Ateisme. Fra det 18. Aarhundredes Begyndelse kommer Ordet *Fritænker* frem i den engelske Literatur. Det betegner den fra Autoritet frigjorte Tænken. Ordet kan — ligesom Ordet Deist eller Ateist — betegne højst forskellige Anskuelser; ingen af disse Udtryk har derfor nogen filosofisk Værdi. Men det er et Tidernes Tegn, at de saakaldte Fritænkere fra det nye Aarhundredes Begyndelse blive talrigere og mere selvbevidste. (Smlgn. FR. EILSCHOW: *Philosophiske Breve.* Kbhvn. 1748. p. 119 ff.). Den deistiske eller fritænkeriske Literatur er for Størstedelen af meget ringe Værdi i filosofisk Henseende, hvilket ikke forringer dens store Betydning i kulturhistorisk Henseende, som Symptom paa de naturvidenskabelige og filosofiske Ideers Udbredelse og idethele paa, hvad der rører sig i større Kredse. Men saadanne Symptomer er det mere Literaturhistoriens end Filosofiens Histories Sag at forfølge i det Enkelte. Hvad de engelske Deister angaar, bemærker LESLIE STEPHEN (*History of the English Thought in the 18th Century*, Chap. 3) vistnok med Rette, at de gennemgaaende vare deres Modstandere underlegne, medens det Omvendte var Tilfældet i Frankrig. Forklaringen er vel at søge dels i, at den større Modstand, den katolske Kirke kunde gøre, æggede Angriberne og satte større Kræfter i Bevægelse, dels i, at i Frankrig var det ikke en rent abstrakt dogmatisk Diskussion, der førtes, men den sociale og politiske Opposition var nøje forbunden med den religiøse og teoretiske. Af begge Grunde opstod der en Begejstring, som den engelske Deisme manglede.

Kun en enkelt Mand blandt dem, man plejer at kalde de engelske Deister, har ydet Bidrag af Værdi til Tænkningens Historie. Det er JOHN TOLAND. Han fødtes 1670 i det nordlige Irland og blev opdragen i den katolske Religion; det er Alt, hvad der vides om hans Barndom. I Fortalen til *Christianity not Mysterious* (1696) siger han: »Efter at jeg lige fra Vuggen af var bleven opdragen i den groveste Overtro og Afgudsdyrkelse, har det behaget Gud at gøre min egen Fornuft og Mennesker, der brugte deres Fornuft, til Redskaber for min Omvendelse.« Han fandt ingen Forskel paa Pavens Autoritet

og den Autoritet, de protestantiske Gejstlige gjorde Fordring paa. For ham gjaldt det nu, ligesom ved Kristendommens Begyndelse, at vælge mellem Kristi klare Lære og de Skriftkloges indviklede Lærdomme. Hvad Toland ansaa for Kristi klare Lære har han udtalt i det nævnte Værk. Lockes Ven, Fysikeren Molyneux i Dublin, omtaler i Begyndelsen Toland i sine Breve til Locke med Agtelse; han kalder ham (Brev af 6. April 1697) »en ærlig Fritænker og en kundskabsrig Mond« (a candid free-thinker and a good scholar). (Det er, saavidt jeg véd, første Gang, Ordet Fritænker forekommer). Men senere frastødtes han af Tolands Forfængelighed og Tilbøjelighed til at gøre Propaganda paa Kaffehuse og andre offentlige Steder. Ikke mindre stødtes Gejstlighed og Øvrighed. Der blev prædiket saa ivrigt imod ham, at en from Mand (efter hvad Molyneux fortæller) ikke mére vilde gaa i Kirke, fordi der taltes Mere om en vis Toland end om den Herre Jesus. Bogen blev brændt, og et irsk Parlamentsmedlem vilde have Forfatteren brændt ogsaa.

I den følgende Tid beskæftigede Toland sig med literaturhistoriske og politiske Arbejder. Han optraadte som Forsvarer af den protestantiske Arvefølge og kom derved i Gunst ved Hoffet i Hannover, hvor han traf sammen med Leibniz. Ogsaa hos Leibniz' Elev, den begavede Dronning Sofie Charlotte af Preussen (en hannoveransk Prinsesse), kom Toland i høj Gunst. Det interesserede Dronningen at høre Diskussioner mellem Berlinerteologerne, Leibniz og Toland. I Fortalen til sine *Letters to Serena* (1704) priste Toland Kvindens Evne til intellektuelt Arbejde paa Grund af de Erfaringer, han her havde gjort. Serena er Sofie Charlotte. — Ved sin publicistiske Virksomhed kom Toland i saa gode Kaar, at han kunde købe sig et Hus paa Landet. Han kunde nu tilfredsstille sin Sans for Naturen og leve »fri for Bekymring saavel som for Ærgerrighed, stedse med en Bog i Haanden eller i Hovedet«. Senere gik det atter tilbage for ham, og hans sidste Aar trykkedes af Fattigdom og Sygdom. Han døde i en Landsby i Nærheden af London (1722).

Tolands Forhold til Kristendommen lære vi at kende af

det førnævnte Skrift, i hvilket han søger at bevise, »at der i Evangeliet hverken er Noget *imod* eller *over* Fornuften, og at den kristelige Lære ikke med Rette kan kaldes et Mysterium.« Ved Fornuft forstaar han den sjælelige Evne, der fører os til Vished ved at sammenligne det Tvivlsomme og Dunkle med det, vi klart erkende. Denne Evne maa vi ogsaa gøre Brug af i Religionen; ti kun ved den, ikke ved Kirkens Autoritet, kunne vi overbevise os om Skriftens Guddommelighed. Skabelsesdogmet eller Mirakelfortællingerne stride ikke mod Fornuften. Hvad vi ikke fuldstændigt gennemskue, er derfor ikke strax et Mysterium. I det nye Testamente bruges Ordet Mysterium — paastaar Toland — aldrig om det, der i og for sig er uforstaaeligt for os, men om det, der hidtil havde været skjult, men var blevet aabenbaret og derfor nu kan begribes. Hvorfor skulde Gud ogsaa fordre, at vi skulle tro, hvad vi ikke kunne begribe? Vor Flid øges ikke derved, og Ydmyghed er der alligevel Grund nok til at beflitte os paa! Det er først Præster og Filosofer, der havde gjort Kristendommen til et Mysterium. —

De følgende Deister, Collins, Tindal, Morgan o. s. v. gik videre end Toland, idet de bortforklarede eller negtede Miraklerne. Striden blev baade fra deres og Modstandernes Side ført med stor Heftighed, men paa uvidenskabelig Maade. Begge Parter manglede historisk Sans. Hvad de Ortodoxe forklarede som vilkaarlige Mirakler, forklarede Deisterne som ligesaa vilkaarlige Paafund af snedige Præster. —

Tolands betydeligste Skrift er hans »Letters to Serena«. Det er rettet mod den kartesianske Skoles Begreb om Materien, der endnu — skønt med Betænkelighed — fastholdtes af Spinoza. Toland hævder, at Bevægelse maa betragtes som en ligesaa væsentlig og oprindelig Egenskab ved Materien som Udstrækning og Soliditet. Hvis man opfatter Materien som passiv og hvilende, maa man antage en overnaturlig Aarsag, der sætter den i Gang. Men ved nærmere Undersøgelse finde vi Bevægelse overalt i Naturen; det er kun for Sanserne, at der synes paa enkelte Punkter at være Hvile og Stilstand; for den tænkende Opfattelse er der en indre Virksomhed (internal Energy, Autokinesis) i Alt. Enhver Bevægelse maa forklares udfra en an-

den Bevægelse, og dette gælder ogsaa de Bevægelser, der som Dyrenes synes at opstaa af sig selv uden Aarsag. Bevidstheden betegner ikke nogen Afbrydelse af Bevægelsernes Rækkefølge. Gud maa antages at have skabt Materien som aktiv. Ordenen og Harmonien i Universet vidner om, at han leder Materiens Bevægelser; uden en saadan Antagelse vil særligt det organiske Livs Opstaaen være uforklarlig.

Denne Tolands Tankegang blev af Indflydelse paa den franske Materialisme ved Aarhundredets Midte. Ganske ny var den ikke; allerede Huyghens og Leibniz havde korrigeret den kartesianske Naturfilosofi i lignende Retning og paa langt dybere gaaende Maade. Men Toland førte Læren om Bevægelsens Evighed ud i langt større Kredse.

Sine afsluttende Ideer udviklede Toland i *Pantheisticum* (1720). Han skildrer her i en opdigtet Fremstilling, hvorledes der rundt om i Europa findes Kredse af fordomsfrie Mænd, som samles til tarvelige selskabelige Sammenkomster, ved hvilke de drøfte forskellige vigtige Spørgsmaal med Ro og Forstandighed. De kaldes Panteister (et Ord, der synes at skrive sig fra Toland selv), fordi de mene, at Gud er Et med den i hele Universet virkende, skabende og ordnende Kraft og derfor kun begrebsmæssigt (ratione) kan sondres fra Verden. De ere aldeles uenige med Epikur og ere ikke Materialister. Alle enkelte Individer, hver efter sin Art, antage de for udsprungne af Bevægelsen og Tanken, Tanken, der er Universets Kraft og Harmoni. De have en egen Liturgi, og de øve en ubetinget Tolerance. Deres Bestræbelser angaa Statens og Menneskehedens Vel uden Hensyn til Partier. Deres Lære holde de skjult, som en esoterisk (kun for de Indviede tilgængelig) Lære: ti der gives vildfarende og stædige Mennesker, hvilke man maa omgaas som Ammerne omgaas deres stammende Smaa. — Toland har skrevet dette Skrift i en lignende Stemning som den, af hvilken Frimurerbevægelsen, som HETTNER har kaldet den engelske Deismes indre Mission, omtrent samtidigt udsprang. De nye Synsmaader behøve Pleje i snevrere Kredse og tildels ogsaa nye Symboler. Kun var Kritikens og Oplysningens Tid ikke skikket til Grundlæggelse af saadanne Samfund eller til Skabelse

af levedygtige Symboler. Den frie Individualisme og den kritiske Prøvelse havde (og har) endnu et langt Arbejde for sig at gøre, og med bevidst Vilkaarlighed skabes hverken Samfund eller Symboler.

3. NEWTON OG HANS BETYDNING FOR FILOSOFIEN.

Ligesom vi ved Overgangen fra Renaissancen til det 17. Aarhundrede maatte indskyde en Undersøgelse af den moderne Naturvidenskabs Grundlæggelse, uden hvilken den følgende filosofiske Udvikling ikke kunde forstaas, saaledes maa vi ogsaa her ved Begyndelsen af det 18. Aarhundrede fremdrage en stor Skikkelse fra Naturvidenskabens Historie, maaske den største, den frembyder. Hos Newton fuldendes ikke blot det Ideal af Forsken, som den nye Videnskab havde opstillet, saa at hans Værk staar som Forbillede for videnskabelig Metode i det Hele; men selve hans naturvidenskabelige Opdagelser og Resultater faa stor Indflydelse paa den følgende filosofiske Udvikling, ikke blot i hans eget Land, men ogsaa i Frankrig og Tyskland. Og endelig har Newton selv sin ejendommelige Filosofi, der baade som Udtryk for en stor Naturforskers Verdensanskuelse og ved den Indflydelse, den øvede, er af Interesse for Filosofiens Historie.

ISAAC NEWTON er født i Woolsthorpe ved Nottingham den 25. December 1642. Allerede som Barn havde han Interesse for Mekanik og konstruerede Maskiner, Møller og Ure. Han var først bestemt til Landmand, men da han som Hyrdedreng lod Køer og Faar skøtte sig selv, medens han fordybede sig i sine Betragtninger, fik han sit Ønske opfyldt om at komme til at studere. Ved Universitetet i Cambridge bragte han det snart ved Selvstudium saa vidt, at han overgik sine Lærere. Meget tidligt har han faaet Ideerne til sine store videnskabelige Opdagelser baade paa Matematikens, Optikens og Astronomiens Omraade. Som flere andre af de største Aander i Videnskabens Historie bevarede han tidligt undfangne Ideer gennem lange Tiders Tavshed og stille Arbejde, indtil han kunde give dem fuld Udførelse og Bevislighed. Ideen om Differentialregningen

har han, som det synes, faaet før Leibniz, skønt denne offentliggjorde sin Metode først; den udgør tilligemed Paavisningen af Lysets Sammensætning og af Tyngden som Verdenslov hans store Opdagelser, som det ikke her er vor Opgave at dvæle nærmere ved. Hans Hovedværker ere *Principia philosophiæ naturalis mathematica* (1687) og *Opticks* (1704). Efter at han i en Række af Aar havde været Professor i Cambridge, levede han i sine senere Aar i London, hvor han havde en høj Stilling ved Møntvæsenet. Han døde i en høj Alder 1727.

Den store filosofiske Betydning af Newtons Opdagelse af Tyngdeloven var først og fremmest den, at det nu blev slaaet fast, at de fysiske Love, der gælde ved Jordens Overflade, ogsaa gælde i Universet, saa langt vi kunne overskue det. Newtons Grundtanke, som efter Sagnet skal være gaaet op for ham i et lykkeligt Øjeblik, var den at udstrække det, vi se gaa for sig paa Jorden, udover dennes Omraade og prøve, om de Slutninger, vi paa denne Maade kunne gøre, stemme med Iagttagelserne. Tyngden er større i Dalene end paa Bjerghøjderne; men der er ingen Grund til, at den skulde holde op, fordi vi tænkte os paa Maanen eller en af Planeterne. Skulde Maanens Bevægelse ikke kunne opfattes som en Faldbevægelse, saa den stadigt afviger i sin Bevægelsesretning ligesaa meget fra den Linie, den i Kraft af Inertiens Lov vilde følge, som Faldloven fordrer efter den Afstand, i hvilken Maanen er fra Jorden? Hvad der ved denne Formodning har ledet hans Tanke, har han i sit Hovedværk formuleret som en særegen Forskningsregel (regula philosophandi): »saadanne Egenskaber, som ikke kunne forstærkes eller forminskes, og som tilkomme alle Legemer, om hvilke man kan gøre Erfaringer, bør antages for Egenskaber ved alle Legemer i det Hele . . . Man bør jo dog ikke letfærdigt opdigte Drømme, der stride mod Erfaringernes Sammenhæng (tenor experimentorum), og man bør ikke forlade Naturens Analogi, da Naturen plejer at være simpel og stedse at stemme overens med sig selv . . . Det er i Kraft af denne Regel, at vi lære, at alle Legemer gensidigt gravitere mod hverandre.« — Hvad Newton i denne Forskningsregel har opstillet, er det Princip, paa hvilket hele den nyere Videnskab og Filosofi

bero. Vi have truffet det hos Kopernikus, Bruno, Galilei og Leibniz under forskellige Former og i forskellige Anvendelser. Hos Newton finder det sin mest videnskabelige Anvendelse.

Det var en storartet Udvidelse af Blikket. Det blev nu klart, at den faste, lovmæssige Naturorden ikke blot raader her paa Jorden, men i hele Universet. Den af Kepler, Galilei og Descartes grundlagte mekaniske Naturopfattelse blev herved baade sikrere og mere omfattende. Verden kom nu til at staa som en stor Maskine. Man havde vel anet, at den var det; men nu først havde man fundet, hvad der holdt den sammen. Og først nu blev der ført et videnskabeligt Bevis for den kopernikanske Hypotese. Naar Himmellegemerne følge Tyngdens Lov, maa nødvendigvis den større Klode staa i et Centrum i Forhold til de mindre, og en lille Klode som Jorden kunde ikke være absolut Centrum. — En stor Tillid til den naturvidenskabelige Metode, en Selvfølelse paa Menneskeaandens Vegne, at den havde løst en saadan Opgave, maatte naturligt udvikle sig selv hos dem, der ikke paa første Haand kunde gennemskue, hvorledes Opgaven var løst.

Selve den Metode, Newton anvendte, var nok saa vigtig som hans Resultater. Den geniale Ide, der i Kraft af Aktualitetsprincipet udstrækker det, der er godtgjort for snevrere Erfaringskredse, til større Kredse, er kun det første Skridt. Det næste Skridt er den stringente Deduktion af de Konsekvenser, den opstillede Ide indeholder. Og det tredie Skridt er Paavisningen af, at det, der saaledes konsekvent følger af Ideen, stemmer med Erfaringen. En uovertruffen Samvirken af Deduktion og Induktion gør Newtons Hovedværk til et Forbillede for al videnskabelig Forsken. Først udledte han Konsekvenserne af den Antagelse, at alle Planeterne bevæge sig efter samme Love som faldende Legemer ved Jordens Overflade, og dernæst viste han, at disse Konsekvenser ogsaa virkeligt bekræftedes ved Erfaringen. Deraf sluttede han da tilsidst, at det er den samme Kraft, der virker begge Steder. Han gaar fra Fænomenerne til Loven, og fra Loven til Kraften (ligesom Leibniz, se ovenfor).

Denne Kraft kalder han Tiltrækning, idet han udtrykkeligt føjer til, at han ved denne Betegnelse ikke vil slaa Noget fast

om Kraftens Natur, men blot udtrykke, at den virker til at nærme et Legeme til et større Legeme. Han antager i Grunden ikke nogen fjerntvirkende Kraft. Ti baade i »Principia« (2, 11) og i »Opticks« (Query 18—24) udtaler han, at den midtpunktsøgende Kraft i Stedet for Tiltrækning (attractio) snarere burde kaldes Stød (impulsus), da den rimeligste Hypotese vilde være Antagelsen af et æterisk Stof, der gennemtrænger Alt og er tyndere i Nærheden af Kloderne end længere borte; ved denne Antagelse kunde maaske ikke blot Tyngden, men ogsaa Lyset og Varmen forklares. Men hans Hovedstandpunkt er dog det, som udtales i Scholium generale (i Slutningen af Principia's 3. Bog): »Grunden til Tyngdens Egenskaber har jeg endnu ikke kunnet udlede af Fænomenerne, og jeg befatter mig ikke med at opdigte Hypoteser«. PEMBERTON (*A View of Sir Newton's Philosophy*, London 1728. p. 407) fortæller, at Newton til ham har klaget over, at han er bleven misforstaaet, som om han ved Ordet Tiltrækning havde villet give en Forklaring, skønt det kun var hans Mening at henlede Opmærksomheden paa en Kraft i Naturen, hvis Aarsag og hvis Virkemaade det maatte være videregaaende Forskens Sag at søge. Dog var han (og endnu mere hans Disciple) tilbøjelig til at betragte den som en umiddelbar Virkning af Gud. — Newtons Lære staar ikke i den uforligelige Modsætning til den kartesianske Fysik, som Kartesianerne, Leibniz og ogsaa mange af Newtons Venner antoge. Han er i Grunden enig med Descartes i hans almindelige Synspunkter, skønt han korrigerer hans specielle Antagelser ved sin fuldkomnere Metode. Med stor Uret blev han beskyldt for at ville indføre Skolastikens »skjulte Egenskaber« igen. Han har fyldestgjort sin egen Fordring: kun at opstille paaviselige Aarsager (veræ causæ).

Men Newton griber ikke blot ved sine Resultater og sin Metode ind i Filosofiens Historie. Der fremtræder tillige hos ham dels som Baggrund for hans naturvidenskabelige Lære, dels som Konsekvens af denne en ejendommelig Verdensanskuelse, som det vil have sin Interesse at fremdrage.

En mærkelig Forbindelse er der mellem Newtons religiose Opfattelse og hans matematiske Naturlære, en Forbindelse, der

tilvejebringes ved hans Lære om Rummet. (Hovedstederne ere Scholium efter Definitionerne i »Principia« og Query 31 i »Opticks«). Med Urette, siger Newton, antager den populære Opfattelse (vulgus), at de sanselige Tider, Rum, Steder og Bevægelser ere de sande. Den bestemmer dem efter Forholdet til de sanselige Ting. Men det er jo ikke sagt, at der gives nogetsomhelst Legeme, der er i absolut Hvile, saa at vi kunne bruge det som Udgangspunkt for Stedbestemmelse og for Skelnen mellem virkelig og tilsyneladende Bevægelse. For at der skal kunne gives virkelig Bevægelse (en saadan, som f. Ex. Inertisætningen forudsætter), maa der gives et absolut Rum og en absolut Tid, som ikke ere bestemte ved Forholdet til nogetsomhelst Ydre (sine relatione ad externum qvodvis). Der maa gives absolute, ubevægelige Steder, for at absolut Stedbestemmelse kan finde Sted; men saadanne kan Sansningen ikke vise os. De absolute Steder (loca primaria) ere Steder baade for sig selv og for alle andre Ting. Det sande Rum og den sande Tid er matematisk Rum og Tid, der ikke ere Genstand for Sansning. — Mærkeligt nok finde vi hos den store Naturforsker den dogmatiske Tendens til at springe fra det Fænomenale og Relative til det Absolute. Han postulerer et Rum i sig selv (en Slags locus sui), ligesom Descartes, Spinoza og Leibniz postulere en Aarsag til sig selv (causa sui). Han lader den matematiske Betragtningsmaade ikke blot være en Synsmaade, der kan vejlede os ved Beregningen af Fænomenernes Forhold, men opstiller den som den *sande* i Modsætning til den sanselige eller vulgære, der ikke kommer ud over det Relative. En matematisk Abstraktion gøres til den sande Realitet. I Praxis (in rebus humanis) kunne vi holde os til det sanselige Rum og glemme, at Sansningen ingen absolute Steder kan vise os; men som Tænkere (in rebus philosophicis) maa vi se bort fra Sanserne!

Der kan ganske vist paavises nogen Vaklen i Newtons Udtalelser om dette Punkt[79], men Antagelsen af det absolute, ideale Rum som en Realitet hænger sammen med det Inderste i Newtons Verdensanskuelse. Rummet er for ham ikke en tom Form, men er Guds Organ, gennem hvilket han virker i Verden

som allestedsnærværende og tillige umiddelbart opfatter Tingenes Tilstande. Det er et »grænseløst og ensartet Sensorium«. — Udstrækning er altsaa for Newton (ligesom for Henry More) ikke afgørende Særkende for materielle Ting. Materielt er kun det, der foruden Udstrækning ogsaa har Soliditet. Newton staar i sin Opfattelse af Rummet fra den naturfilosofiske Side efter eget Sigende Gassendi nærmest, medens han, hvad den religionsfilosofiske Anvendelse angaar, er paavirket af Henry More. — Fra Gassendi har han ogsaa optaget Atomlæren, som derved kom til at spille en vigtig Rolle i den følgende Tids Naturvidenskab, især i Kemien (idet den kemiske Atomistiks Grundlægger, John Dalton, havde sit Atombegreb fra Newton). —

Hvad selve Guds Existens angaar, beviste Newton den ud fra Verdens hensigtsmæssige og harmoniske Indretning, og han anslog dermed et Tema, der blev varieret i det Uendelige hele det 18. Aarhundrede igennem. — Hvorfra kommer det, at Naturen Intet gør til ingen Nytte, men altid følger de simpleste Veje? Hvorfra kommer al den Orden og Skønhed, vi se i Verden? Planeternes Bevægelse om Solen i Baner, der ere koncentriske med Solens og saa godt som ligge i samme Plan, — kort, hele vort Solsystems vidunderlige Sammenføjning (elegantissima compages) kan ikke forklares efter mekaniske Love og ikke have udviklet sig paa naturlig Maade. Kun paa overnaturlig Maade kunne de forskellige Kloders Masser, Afstande, Hastigheder og Tætheder være afpassede efter hverandre, og kun ved en overnaturlig Kraft kan det forklares, at Planeterne bevæge sig i Kredse i Stedet for at følge Tyngden og styrte ned i Solen. Og dertil kommer endnu Dyrenes mærkværdige Bygning, Organer og Instinkter! — (Foruden i Scholium generale i »Principia« og Query 28 og 31 i »Opticks« drøfter Newton dette Emne i sine Breve til Bentley. Smlgn. BREWSTER: *Life of Newton*, II. p. 125 ff., og ROSENBERGER: *Isaac Newton*, p. 267—273).

Dog var Verdensmaskinen ikke helt fuldkommen efter Newtons Mening. Forsøgene paa at bevise Guds Tilværelse udfra Naturens Hensigtsmæssighed komme let til at arbejde sig selv imod: ti naar Naturen er skabt fuldkommen, kan den jo gaa

sin Gang ved de Kræfter, der ere nedlagte i den, og Guds fortsatte Virksomhed er unødvendig. Denne Mislighed fremtræder ikke i Newtons Teologi, da han antager, at der ved Kometers og Planeters gensidige Paavirkning er opstaaet Uregelmæssigheder i Systemet, der ville gøre en guddommelig Regulering nødvendig. — Dette Punkt blev stærkt angrebet af LEIBNIZ, der spottende sammenlignede Newtons Verdenssystem med et Ur, der fra Tid til anden maa til Urmageren. Newtons Discipel CLARKE forsvarede hans Lære ved at hævde, at det jo dog ikke kunde gaa an at gøre Gud overflødig. Altsaa: man vil først bevise Guds Tilværelse ved Naturmekanismens Sindrighed — men bliver saa bange for, at hvis Sindrigheden er for stor, modbevises Guds Existens ved den, — og det uagtet Sindrigheden jo dog egentligt maatte være uendeligt stor for at kunne afgive Bevis for en Guds Existens! — Denne Del af Newtons Tænkning er uholdbar. Heldigvis førte den store Naturforskers egen Aand og Metode hans Efterfølgere udover hans uheldige Filosofi. KANT og LAPLACE viste Muligheden af, at Solsystemet paa naturlig Maade kan have udviklet sig til sin nuværende Form, og de store franske Matematikere, især Lagrange og Laplace, godtgjorde, at Uregelmæssighederne vare periodiske og udlignede sig selv. Der laa i Newtons Lære og Metode en dybere Filosofi, end han selv fik ud af den. Kant og Laplace vare bedre Newtonianere end Clarke. — Hvor farlig en Appel til det Overnaturlige kan blive i videnskabelig Henseende, kan ses af en flot Ytring af Newtons Discipel MACLAURIN, der har givet en fortrinlig Fremstilling af hans Lære. I Anledning af de Omvæltninger, der synes at være foregaaede paa Jorden i tidligere Tider, siger han: »Da Gud har dannet Universet i Afhængighed af ham selv, saaledes at det maa fornys fra Tid til anden af ham, synes det ikke at være et meget vigtigt Spørgsmaal, om hine store Forandringer ere frembragte ved ydre Forholds Indvirken eller ved de samme Kræfter, der fra først af formede Tingene«. Al Udviklingslære erklæres herved for overflødig, en hel Række videnskabelige Opgaver stryges. Intet laa den Aand fjernere, i hvilken Newtons egentlige Lære blev udtænkt.

4. GEORGE BERKELEY.

a. Biografi og Karakteristik.

Vi opsætte en Stund at følge Lockes, Newtons og Deisternes Ideer paa deres Vandring gennem Europa, og vende os, efter at have paavist disse Ideers Udspring, til en Tænker, der dels fortsættende, dels opponerende tager dem op til ny filosofisk Gennemarbejdelse, der fører ham langt bort fra den Tankegang, i hvilken den populære Bevidsthed bevæger sig og ene kan bevæge sig. Det Ejendommelige ved George Berkeley, en af de fineste og klareste Aander, Filosofiens Historie kender, er dog nu det, at han taler den umiddelbare, praktiske Bevidstheds Sag mod videnskabelige Abstraktioner og Spekulationer, samtidigt med, at han ved sine egne Resultater kommer til at træde i den skarpeste Modsætning til denne Bevidsthed og at forarge den paa det Skarpeste ved sine Paradoxer. Ogsaa i andre Henseender forener Berkeley i sin Tænkemaade Modsætninger, der kunde synes uforenelige. Skarp Kritik og barnlig religiøs Tro, Forskerlyst og glødende Missionsiver have maaske aldrig været forbundne paa saa inderlig og ejendommelig Maade som hos Berkely.

GEORGE BERKELEY blev født i Dysert i Grevskabet Kilkenny i Irland den 12. Marts 1685. Han tilhørte en engelsk Familie, der synes at være kommen til Irland strax efter Restaurationen og var en Sidegren af den adelige Familie Berkeley. George Berkeleys Ven Swift skal have forestillet ham for Jarlen af Berkeley med de Ord: »Mylord, her er en ung Mand af Deres Familie. Jeg kan forsikre Deres Herlighed, at det er langt større Ære for Dem at være i Slægt med ham, end for ham at være i Slægt med Dem«. Saa meget er vist, at den unge Mand tidligt viste glimrende Evner. Han studerede i Dublin, hvor Boyles, Newtons og Lockes Skrifter den Gang lagdes til Grund ved Universitetet. Meget tidligt gik Grundtanken i hans senere Filosofi op for ham. I hans Notebog (*Common-place Book*) fra hans unge Aar, som FRASER har udgivet i sin udmærkede Biografi af Berkeley (*Life and Letters of George Berkeley*, Oxford 1871) og senere i første Bind af

The Works of George Berkeley (Oxford 1901), se vi hans Ideer i deres successive Udfoldelse. Det var tidligt hans Overbevisning, at naar Videnskaben og Filosofien befris for meningsløse Abstraktioner og taagede Ord, vil ogsaa Striden mellem Viden og Tro være hævet. Han arbejder paa at føre Menneskene tilbage til umiddelbar Erfaring og Anskuen. Han vil gøre en Ende paa den Skolastik, der endnu er tilbage, og paa den, der er traadt i den gamles Sted. Hans centrale Tanke er Paavisningen af, at der i Ordets bogstavelige Betydning ingen abstrakte Forestillinger gives. Med denne Tanke hænger hans geniale Opdagelser saavel som hans personlige Livssyn meget nøje sammen.

Berkeleys første betydningsfulde Skrift var *New Theory of Vision* (1709); han viste her, hvorledes Syns- og Berøringssans virke sammen ved vor Rumsopfattelse, og at Rummet »i sig selv« var en Abstraktion, til hvilke der ingen umiddelbar Fornemmelse svarer. Aaret efter udkom hans filosofiske Hovedskrift *Principles of Knowledge*, i hvilket han først kritiserer den gamle Abstraktionsteori og derefter søger at godtgøre, at Materiebegrebet er en ugyldig Abstraktion, og at vi ikke have andre umiddelbare Genstande for Erkendelse end vore egne Sansefornemmelser. Hvorledes han herfra umiddelbart gør Overgangen til sine teologiske Forestillinger, skal siden vises. Faa Aar efter disse Værkers Fremkomst drog han til London, færdedes i de literære Kredse og begyndte at bekæmpe Fritænkerne i Artikler i Steeles Tidsskrift »The Guardian«. Hans Polemik har en barnlig og naiv Karakter. Saaledes naar han (i *Remarks on »Collins' Discourse of Free-thinking«*) undrer sig over, at Fritænkerne ikke i sanselige Nydelser søge Erstatning for den overnaturlige Salighed, men for det Meste leve et tilbagetrukkent Liv i deres Studier! Fritænkerne — mener han — proklamere offentligt, at de have mindre Grund til Dyd end Andre. Kun daarligt kender man Lidenskabens Styrke, naar man mener, at Dydens Skønhed er tilstrækkelig Modvægt i Fristelsens Stund! — Efter at have udgivet en glimrende populær Fremstilling af sine filosofiske Ideer i dialogisk Form (*Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713), tilbragte han flere

Aar paa Rejser i Frankrig og Italien. Hans Rejsedagbog viser os hans aabne Blik og store Sans for Natur, Historie og Samfundsforhold. Da han kom hjem, overtog han et gejstligt Embede i Irland, men havde ikke længe Ro paa sig. Han mistvivlede om at kunne gennemføre sine Planer om at føre Menneskene i det gamle Europa tilbage til Natur og Enfold i Tanke og Liv. Europa var ham affældigt. Af det nye jomfruelige Land paa den anden Side Atlanterhavet ventede han en ny Guldalder, baade for Troen, Videnskaben, Kunsten og Livet. Dermed forbandt sig Iver for at udbrede Kristendommen blandt Hedningene og en romantisk Sans for den frie Natur. I et Digt (»Om Planen til Omplantning af Kunster og Videnskaber til Amerika«) har han udtalt disse Tanker. Han fattede Planen om at grundlægge en Læreanstalt paa Bermudasøerne til Uddannelse af Missionærer for Amerika. Da han efter lange Anstrengelser havde opnaat Løfte om Statsunderstøttelse til dette Foretagende, bosatte han sig paa Rhode-Island for at lede Forberedelserne til Kollegiets Oprettelse. Men det blev en stor Skuffelse. Løftet blev ikke holdt, og efter tre Aars Ophold i Amerika maatte han vende tilbage (1731). Han forvandt ikke, at denne store Forhaabning var bristet. Hans Blik paa Livet var fra denne Tid af mørkere. — Minder om de smukke Naturomgivelser, i hvilke han boede paa Rhode-Island, genfindes i det rige Sceneri i Dialogen *Alciphron* (1732), i hvilken han genoptog sin Polemik mod Fritænkerne, foruden at han paany søgte at give en klar og populær Fremstilling af sine filosofiske Ideer. Han udtaler i dette Skrift en lignende Ide om de for naturlig og aabenbaret Religion fælles Vanskeligheder, som hans Ven Butler faa Aar efter udførligt udviklede i sin »Analogy«. Polemiken retter han mod to Typer for Fritænkere, dem af Mandevilles Art saavel som dem af Shaftesburys Art, og han triumferer, naar han kan vise, hvorledes de komme i Haarene paa hinanden, idet Mandevilles Repræsentant erklærer, at den naturlige Religion er en Halvhed, naar den ikke støttes af den overnaturlige. — Berkeleys Dialoger have endnu ikke ringe Interesse, baade ved de filosofiske og teologiske Problemer, der

drøftes i dem, og ved det smukke Sprog og den i det Hele vellykkede dialogiske Form.

Som Biskop i Cloyne i det sydlige Irland (fra 1734) viste Berkeley sig lige ivrig som Sjælesørger, Filantrop og Patriot. Han var afholdt og agtet ikke blot af Protestanterne, men ogsaa af Katolikerne (der udgjorde næsten fem Sjettedele af hans Bispedømmes Befolkning). Han tog Ordet for Katolikers Adgang til Universiteterne. I sin *Querist* (1735—37) satte han en Mængde sociale og irsk-patriotiske Spørgsmaal i Bevægelse. Selv Medicinen laa ikke udenfor hans Interesse. I »Tjærevandet« mente han at have fundet et Universalmiddel mod forskellige Sygdomme, hvilket han nærmere søgte at forklare i et af sine sidste Skrifter (*Siris* 1744), som tillige er mærkeligt ved den mystisk-platoniserende Retning, hans Tænkning her tager. De sidste Arbejder fra hans Haand vare Afhandlinger om Forsteninger og om Jordskælv. For denne Subjektivist og Idealist var Intet i Virkelighedens Verden ligegyldigt og fremmed. Sine sidste Aar tilbragte han i Oxford, hvor han døde 1753.

Efter det Hovedformaal, Berkeley stillede sig i sin Filosofi, danner hans Stilling i Tænkningens Historie en Analogi til Leibniz'. Begge ville føre Tanken udover den rent mekaniske Naturopfattelse uden dog at fornegte denne. De anstille en Prøvelse af de Begreber, med hvilke Descartes, Spinoza, Newton og endnu for en stor Del Locke trygt operere som Realiteter. De tage ikke det af Naturvidenskab og Filosofi konstruerede Verdensbillede som en absolut Realitet, men som et Fænomen. Men medens Leibniz hovedsageligt opløser det mekaniske Verdensbillede ad objektiv Vej, ved at føre Bevægelsen tilbage til Kraften og gøre Kraften til Et med Monadens subjektive Trang til nye Tilstande, gaar Berkeley hovedsageligt den subjektive Vej, idet han psykologisk søger at vise, hvorledes vore Forestillinger om Rum og Materie — paa hvilke jo hele den matematisk-fysiske Viden om Verden beror — blive til. Berkeley fortsætter Lockes Undersøgelse om Forestillingernes Oprindelse og drøfter det Spørgsmaal, hvad vi egentligt kunne sige os at vide udover den Virkelighed, der er given i vore egne Fornemmelser og Forestillinger. Han forfølger sin Konsekvens med en

Hensynsløshed, han maaske neppe havde besiddet, trods al hans Sandhedskærlighed, dersom hans levende religiøse Tro ikke havde staaet rede til øjeblikkeligt at udfylde, hvad hans filosofiske Kritik skar bort. Ved den Forkastelse af det absolute Rum og den absolute Materie, hans Filosofi førte ham til, følte han sig sin Gud nærmere, ja følte han sig i umiddelbar Berøring med ham. Hans inderlige og primitive religiøse Følelse kunde ikke nøjes med den Urmagerteologi, det udvortes Forhold mellem Gud og Verden, som Locke, Newton og de fleste af Tidens Teologer og Fritænkere hyldede. Dog er det ikke som religiøs Tænker, men som Psykolog og kritisk Filosof, han har sin Betydning. I vor Fremstilling følge vi ham kun til Døren, der fører ham ind i Teologien. For ham selv var hans Filosofi et Korstog, der gik ud paa at erobre det hellige Land tilbage. Men det gik ham, som det gik Korsfarerne: han kom til at virke for andre Opgaver og Formaal end dem, han havde stillet sig.

b. Om Rummet og de abstrakte Forestillinger.

I sin »Theory of Vision«, et af de genialeste psykologiske Arbejder, som nogensinde er skrevet, undersøger Berkeley Rumsopfattelsens psykologiske Natur. Han paaviser, at Afstand og Størrelse ikke fra først af opfattes umiddelbart. Opfattelsen af Afstand og Størrelse opstaar ved, at Synsfornemmelser forbindes med Fornemmelser af Øjnenes Bevægelse eller Anspændelse (hvilke Fornemmelser Berkeley kalder Berøringsfornemmelser, medens man nu til Dags kalder dem Bevægelsesfornemmelser) saavel som med Erindringer og Associationer (eller som Berkeley kalder dem: Suggestioner) af Berøringsfornemmelser, vi forhen ved umiddelbart Forhold til Genstanden have havt. Den Forestilling om Berøring, Synsfornemmelsen vækker, smelter i den Grad sammen med denne, at vi senere umiddelbart »se« Genstanden for os i en vis Afstand og med en vis Størrelse. Synsfornemmelsens praktiske Betydning beror paa, at den varsler om de Berøringsfornemmelser, vi ved større Nærhed vilde faa. Men Forbindelsen mellem de to Arter af Fornemmelse

skyldes Erfaring og Øvelse. Vi »se« Afstand og Størrelse paa samme Maade, som vi »se« Skamfølelse eller Anger i et Menneskes Blik. Syn og Berøringssans have Intet fælles; kun Vane forbinder dem i et fælles Resultat. Men til dette Resultat — Rummet — svarer ingen virkelig enkelt Fornemmelse. Rummet svarer kun til den indøvede subjektive Association mellem de to Arter af Sanseforestillinger. I og for sig selv er det et tomt Ord.

Man ser, hvorledes Berkeley gør Alvor af Lockes Fordring: at prøve Forèstillingernes Gyldighed ved at undersøge deres Oprindelse. Rummet svæver ikke længere som et ubegribeligt alment Noget over alle Sanser; dets Udspring føres tilbage til en Associationsproces. Dette er, hvad vi vide om det. Berkeley selv opfatter det dog tillige som et guddommeligt Tegnsprog, vi ad Associationens Vej indøves i.

I sin Undersøgelse om de abstrakte Forestillinger (i Indledningen til *Principles of Knowledge*) retter hans Polemik sig mod Locke som den sidste betydelige Repræsentant for den gamle Abstraktionsteori, der tillagde os Abstraktionsevne i Betydning af Evne til at danne Forestillinger, som kun indeholde Kendemærker, der ere fælles for flere Genstande. Af tre Forestillinger om en grøn, en rød og en gul Ting skulde vi f. Ex. kunne »abstrahere« Forestillingen om en Farve i al Almindelighed (hverken grøn, rød eller gul). At denne Slags Forestillinger existerer i Bevidstheden, benægter Berkeley. Vi kunne naturligvis dele en Forestilling, f. Ex. forestille en Del af en Genstand uden de andre. Men vi kunne ikke danne nye Forestillinger, hvis Indhold skulde være det for flere Kvaliteter »Fælles«. Vi have Ord, der betegne dette Fælles, men ikke Forestillinger om det Fælles. Derved udelukkes ikke, at vi kunne danne almindelige Forestillinger, der gælde for en hel Gruppe af Fænomener; men det sker ved, at en Forestilling, der i sig selv er konkret, individuel (particular), bruges til at repræsentere (represent or stand for) alle andre konkrete Forestillinger af samme Slags. Vi tænke i Exempler!

Berkeley har ogsaa ved denne Undersøgelse givet et betydningsfuldt Bidrag til Psykologien. Idet vi overlade det til

denne at paavise, hvad der endnu mangler hos Berkeley til en fuldstændig Teori om Almenforestillinger, gaa vi over til at se, hvilke filosofiske Konsekvenser Berkeley uddrager af sine psykologiske Undersøgelser.

c. *Erkendelsesteoretiske Konsekvenser.*

Medens man — siger Berkeley (i *Principles*) — hvad Genstandene for den indre Sans angaar, ikke falder paa at tillægge dem Existens, naar de ikke opfattes, mener man, at Genstandene for den ydre Sans existere, hvad enten de opfattes eller ikke. Men det er en ubevislig og urimelig Antagelse. Erkendelsesgenstande existere efter Sagens Natur kun, forsaavidt de erkendes; deres Væsen bestaar i at opfattes (their esse is percipi). Ser man nærmere til, hvad der ligger til Grund for hin Antagelse, saa genfinder man den gamle Abstraktionsteori. Det er jo dog den voldsomste Abstraktion af alle at forestille sig Genstanden uden alt det, der gør den til Genstand for os. Vi skulde da se bort fra alle vore Fornemmelser! Vel mener man, at det kun er de sekundære Kvaliteter (Farve, Smag, Lugt o. s. v.), der skal ses bort fra, ikke de primære (Udstrækning, Soliditet). Ved Materie mener man Noget, der kun har de primære Kvaliteter, Noget, som har Udstrækning og Figur og kan bevæge sig. Men man overser, at de primære Kvaliteter ikke opfattes uden de sekundære, og at de selv ligesaa vel som disse kun ere til for os formedelst Fornemmelser. Hvis Udstrækning f. Ex. skal antages at existere udenfor Bevidstheden, saa maa man spørge: er det Udstrækning som Synet viser os den, eller som Berøringen viser os den? Maaske som begge i Forening viser os den — men saa have vi jo allerede set, at Forestillingen om den kun skyldes en Association. Der kan ikke existere et udstrakt og bevæget Noget, der hverken er stort eller lille, fjernt eller nært, og hverken bevæger sig hurtigt eller langsomt! Selv om der fandtes faste. formede og bevægede Substanser udenfor Bevidstheden, hvorfra vide vi det saa? Hvorledes kan man beraabe sig paa Sansernes Vidnesbyrd for Noget, som slet ikke sanses?

Men ophæves da herved ikke Forskellen mellem Virkelighed og Indbildning? Det benegter Berkeley paa det Bestemteste. Den virkelige Natur, siger han, negter jeg ikke; jeg negter kun den abstrakte Materie. Alt, som ses, føles, høres eller i det Hele opfattes ved Sanserne, antager jeg for realt, derimod ikke Materien, dette ubekendte Noget (somewhat — if indeed it may be termed somewhat) uden sanselige Egenskaber og utilgængeligt for al Sansning og Begriben. Forskellen mellem Virkelighed og Indbildning beror paa Forskellen mellem Sansefornemmelse og Erindring eller Fantasi. Sansefornemmelserne gøre stærkere Indtryk paa os, ere tydeligere, og de fremtræde i en bestemt Orden, som vi ikke kunne bryde. Vi have tillige Bevidstheden om, at vi ikke selv have frembragt dem. Herpaa beror mit Begreb om Realitet, siger Berkeley; lad saa Andre se, om de kunne finde Mere i det Begreb om Realitet, de have! — Heller ikke Naturvidenskabens Gyldighed rokkes ved hin Omstyrtelse af Materiebegrebet. Naturvidenskaben søger jo dog at forklare Fænomenerne ved andre Fænomener, ved Aarsager, der selv kunne sanses, ikke ved Antagelse af mystiske Substanser. At forklare Fænomenerne er blot at vise, at under de og de Omstændigheder faa vi de og de Fornemmelser. Hvad Naturvidenskaben godtgør, er et bestemt og lovmæssigt Forhold ved vore Fornemmelsers Indtræden, saa at den ene Fornemmelse kan staa som Tegn paa den anden. Derved blive vi i Stand til at slutte frem og tilbage. Ved omhyggelig Iagttagelse af de os tilgængelige Fænomener opdage vi Naturens almindelige Love, eller vi opstille visse Formler for Bevægelsesfænomenerne. Naturvidenskaben har hverken med Kraft eller med Materie at gøre, kun med Fænomener. — Enhver Paavisning af en Lov mellem Fænomenerne og enhver Slutning udfra en saadan Lov beror tilsidst paa den Grundforudsætning, at Fænomenernes Ophav stedse virker ensformigt og under Overholdelse af almindelige Regler — en Forudsætning, som efter Berkeley (Principles § 107 in fine) ganske vist ikke kan bevises.

Hvad er da Fænomenernes eller Fornemmelsernes Ophav, forsaavidt jeg ikke selv frembringer dem? Medens Berkeley anser Aarsagssætningen for ubevislig, forsaavidt den angaar

Forholdet mellem Fænomenerne indbyrdes, nærer han ingen Tvivl om dens Gyldighed, naar Spørgsmaalet bliver om Oprindelsen til vore passivt modtagne Fornemmelser. Der maa være en Aktivitet, der træder i Kraft der, hvor vi selv forholde os passive. Nu er vor egen Evne til at fremkalde og ændre Forestillinger det eneste Exempel paa Aktivitet, vi have. I denne Evne finder Berkeley vort egentlige Væsen udtrykt: Sjælen er Villien (the soul is the will), siger han (Commonplace-book ed. 1871 p. 428). »Saavidt jeg kan se, betegne Ordene Villie, Sjæl og Aand ikke forskellige Forestillinger« (Principles § 27). Al indre Virksomhed kalder Berkeley Villen, ogsaa Tænkningen: »Det, jeg tænker paa, hvad det saa er, kalder jeg Forestilling (idea). Selve Tanken eller Tænkningen er ingen Forestilling, men en Akt, det vil sige Villen, eller — i Modsætning til Virkningerne — Villie« (Commonplace-book p. 460). Dens Væsen er ikke at opfattes, men at opfatte (dens esse er percipere). Villie er den eneste Form for Virksomhed, vi kende. Om den Viden, vi have om vor Villen, altsaa om vor Aands egentlige Væsen, er Berkeley ikke enig med sig selv. Kun det staar fast for ham, at vor Viden om vor egen aktive Natur ikke kan være en Forestilling (idea), da enhver saadan er passiv, og derfor ikke fremstiller noget Aktivt for os. »Villien er purus actus, eller rettere ren Aand, som ikke kan forestilles, sanses eller fattes« (Commonplace-book p. 462). Ikke en Forestilling, men et Begreb (notion) er det, vi have om os selv. Men et Sted (Principles § 27) lærer han, at vi kende Aanden eller det Virkende gennem dets Virkninger (altsaa Forestillingsændringerne); et andet Sted (Dialogues between Hylas and Philonous, 3. Dialog) tillægger han os en umiddelbar Erkendelse af vor Aand og dens Forestillinger, idet vi opfatte dem ved Selviagttagelse (by reflection). Men hvorledes vi saa opfatte den: til at danne Tanken om Fænomenernes Kilde have vi kun *Analogien* med vor Aand at holde os til. Vi tænke os Gud i Analogi med vor Aand, kun i uendelig Potensation af dennes Kræfter. De reale Forestillinger blive nu de, han indplanter os, og vi forstaa tillige nu, hvorledes Genstandene kunne være til, selv om vi ikke opfatte dem: de existere potentielt, som Muligheder, i Gud som

deres stadige Aarsag. (Smlgn. Commonplace-book p. 489). Den guddommelige Villie kundgør sig for os i vore Fornemmelsers Orden og Sammenhæng og det guddommelige Forsyn i den Hensigtsmæssighed, denne Orden frembyder. Hvis Naturen skal være et fra Gud forskelligt Væsen, er den en hedensk Chimære. Den sædvanlige Opfattelse lader først Gud skabe Materien og saa denne paavirke os. Hvortil denne Omvej? Hvorfor ikke lade Gud umiddelbart frembringe vore Fornemmelser? Jo mere vi tænke klart, des mere ville vi finde os i umiddelbart Forhold til Gud. Der gives ingen sekundære Aarsager. I Gud ere, leve og røres vi, siger Berkeley, og han mener at have større Ret til at sige det end Spinoza. »Enhver Fornemmelse, jeg faar efter Naturens almindelige Love udefra, d. v. s. uafhængigt af min Villie, beviser Existensen af en Gud, d. v. s. af en uudstrakt, ulegemlig Aand«. (Commonplace-book p. 463). — Denne mystisk-panteistiske Opfattelse har Berkeley, som det ses af *Siris*, hengivet sig mere til i sine senere Aar; men vi kunne her ikke gaa nærmere ind paa den videre Udformning, han giver sine Tanker i denne Retning. Vi gøre blot opmærksom paa et Lighedspunkt mellem Berkeley og Leibniz ved Overgangen fra deres Erfaringsfilosofi til deres spekulative Filosofi: de gøre begge Brug af det Analogiens Princip, som er Principet for al metafysisk Idealisme. I Dialogen Alciphron (IV § 21) hævder Berkeley — overfor dem, der negte, at vi have noget Begreb om Gud, — at vi erkende Gud ad Analogiens Vej, idet vi støtte os til saadanne menneskelige Egenskaber, som ere virkelige Fuldkommenheder.

Berkeleys Fortjeneste er især den, med en Energi, der ikke svækkedes ved de paradoxe Resultater, hans Tænkning førte ham til, at have fastholdt det Spørgsmaal: hvorfra vide vi, at Tingene ere Mere end vore Fornemmelser og Forestillinger? Med hvilken Ret springe vi fra Bevidstheden, som ene er umiddelbart given, over til Tingene, der aldrig ere umiddelbart givne? — Hvad Berkeleys eget Svar paa dette Spørgsmaal angaar, da ses det af den foregaaende Fremstilling, at han ingenlunde gør Tilværelsen til en blot Række af Fornemmelser. For det Første skelner han mellem Fornemmelserne og

Aanden; kun hines Væsen bestaar i at opfattes (esse = percipi); dennes Væsen er at opfatte (esse = percipere), altsaa at virke. Det Inderste i Tilværelsen er for ham Villen og Virken. For det Andet anerkender han Aarsagsprincipet og benytter det til Løsning af det opkastede Spørgsmaal. Men medens den sædvanlige Opfattelse (den populære Metafysik) gaar ud fra, at Aarsagen til vore Fornemmelser maa ligne dem, gaar Berkeley ud fra, at Aarsagen til vore passive Tilstande maa tænkes i Analogi med det, der virker i os selv. — Han er Idealist, men ikke Subjektivist. Men hans Idealisme antager strax en teologisk Form. Hans teologiske Forestillinger ligge parate, paa Springet, medens han filosoferer, og saasnart han har strammet Knuden og paavist et aabent Spørgsmaal, trænge de sig frem for at udfylde, hvad der savnes. Derved stanser Tænkningen for tidligt. Selve de teologiske Forestillinger prøves ikke. Hele Verdensopfattelsen bliver antropomorfistisk. Natursammenhængen bliver kun en Sammenhæng i den guddommelige Villie, der sammenholder Fænomenerne, og Fænomenerne blive kun en Samling af vilkaarlige Tegn. Selve Aarsagsprincipet undersøges ikke nærmere, og dog bærer det hele Problemløsningen. Paa dette sidste Punkt tog Berkeleys nærmeste Efterfølger fat, fortsættende og opponerende, ligesom Berkeley selv overfor Locke.

5. DAVID HUME.

a. Biografi og Karakteristik.

Den engelske Filosofi har den store Betydning i det menneskelige Aandslivs Udviklingshistorie, at den ved sin Erfaringsmetode kræver Regnskab opgjort ikke blot for de Tankebygninger, som spekulative Filosofer opføre, men ogsaa for de ubevidste og ubeviste Forudsætninger, paa hvilke den populære Verdensopfattelse og de specielle Videnskaber bygge. Saaledes havde Locke forlangt Redegørelse for, hvorfra vore Forestillinger idethele skrive sig, og Berkeley havde vist, hvilket Problem der, naar man gør Alvor af denne Redegørelse, ligger i

Rumsforestillingen og i Forestillingen om den materielle Verden. Denne kritiske Undersogelse af Erkendelsen naar i David Humes Filosofi sit Højdepunkt indenfor det 18. Aarhundredes engelske Skole. Han anstiller en Undersogelse af de to Begreber, som hele den tidligere Filosofi hvilede paa, og som Locke og Berkeley endnu ikke havde angrebet for Alvor: Substansbegrebet og Aarsagsbegrebet, de to Begreber, som vare det sammenholdende Cement i alle spekulative, videnskabelige og populære Tankebygninger. Paa Aarsagssætningens eller den tilstrækkelige Grunds Princip hvilede Leibniz' store Harmonisystem, Newtons Verdensmekanik og den populære Opfattelse af en Tingenes Verden, der er visse Love underlagt. Alle gik ud fra Tilværelsens Fornuftighed, dens Rationalitet, forudsatte med større eller mindre Bevidsthed, at Tilværelsen i sig indeholdt et Tilsvarende til vor Fornuft. Denne Forudsætning prøver Hume. Og han er den Første, der for Alvor har anstillet en saadan Prøvelse og er stegen ned til de Dybder, i hvilke de Kræfter, der holde den indre og den ydre Verden sammen for os, udspringe, Dybder, der føre bort fra de Egne, i hvilke de spekulative Filosofer, de specielle Forskere og den sunde Menneskeforstand færdes. Hume har selv følt og paa karakteristisk Maade udtrykt den sælsomme Tilstand af Ensomhed og Opløsning, den Tænker stedes i, der med Udholdenhed forfølger Erkendelsesproblemet ned i disse Dybder, og den Modsætning, der er mellem den strengt teoretiske og den instinktive, praktiske og populære Verdensopfattelse. Kun den stedse paany vaagnende intellektuelle Lidenskab i Forbindelse med Haabet om at vinde Ære ved at gaa Vejen konsekvent til Ende gjorde ham det efter hans egen Udtalelse (i Slutningsstykket af første Bog af hans Hovedværk) muligt at fuldføre sit Værk.

I Humes Karakter var intellektuel Iver og Ærgerrighed forenet med Godmodighed, Velvillie og et mildt Blik paa Svagheder og Fordomme, men tillige ogsaa med en vis Magelighed, der ikke af Polemik vilde forstyrres i Dyrkelsen af literære Interesser. Han fødtes den 26. April 1711 paa Gaarden Ninewells i det sydlige Skotland som næstældste Søn af en Land-

ejendomsbesidder. I sin Selvbiografi siger han: »Meget tidligt grebes jeg af en Lidenskab for Literatur, der har været mit Livs herskende Lidenskab og en stor Kilde til Nydelse for mig.« Hans Familie vilde have, at han skulde være Jurist, men han »følte en uovervindelig Utilbøjelighed for alt Andet end Filosofi og Lærdom«. Hans Ideal var en sorgfri Existens, i hvilken han kunde tilfredsstille sine Forskertilbøjeligheder og dyrke Samkvemmet med nogle faa udvalgte Venner; men han vilde tillige, at hans literære Virken skulde gøre hans Navn æret. Allerede som ganske ung mente han at være paa Spor efter nye Tanker: en ny »Tankescene« aabnede sig for ham. Men et Anfald af Hypokondri (som han beskriver i et Brev til en Læge, der er trykt hos BURTON: *Life and Correspondance of David Hume.* Edinburgh 1846 I p. 30 ff.) stansede for en Tid hans Meditationer. Formodentligt har han her strax mærket den forunderlige Modsætning mellem Reflexionens Verden og det praktiske daglige Livs Verden, som han senere beskrev i sit Hovedværk. Han besluttede at lægge Studierne til Side og blive Handelsmand. Men det praktiske Liv kunde ikke fængsle ham. Han opsøgte sig ensomme Opholdssteder i Frankrig og skrev her sit Hovedværk: »Afhandling om den menneskelige Natur, et Forsøg paa at anvende Erfaringsmetoden paa det aandelige Omraade« (*Treatise on Human Nature etc.*). Det udkom i London 1739—1740 og bestod af tre Dele, af hvilke den første handler om Erkendelsen, den anden om Følelserne, den tredie om Grundlaget for Moralen. Det fører Behandlingen af disse forskellige Spørgsmaal betydelige Skridt videre og staar endnu i første Linie blandt Filosofiens klassiske Værker. Men foreløbigt gjorde det ingen Lykke. »Det faldt«, siger han selv, »dødfødt fra Pressen og opnaaede ikke engang den Ære at vække Knurren blandt Fanatikerne«. Humes literære Ærgerrighed, der forførte ham til at erklære sit udmærkede Aandsfoster for dødfødt, blev af skæbnesvanger Virkning. Den Ære, han ikke vandt ved det, søgte han at vinde ved en Række mindre Afhandlinger (Essays), dels af filosofisk, dels af nationaløkonomisk og politisk Indhold; han gik en Tid helt bort fra Filosofien for at dyrke Historien; ja, tilsidst fornegtede

han endog helt sit betydningsfulde Ungdomsarbejde, idet han — for ikke at forulempes af sine teologiske Kritikere (som altsaa dog vare begyndte at »knurre«) — erklærede, at han kun vedkendte sig den Fremstilling af sin filosofiske Lære, han havde givet i »Essays«. Men saa glimrende mange af disse mindre Arbejder ere, kunde de dog ikke faa saa stor Betydning i den filosofiske Diskussion, som Hovedværket vilde have kunnet faa, dersom Hume havde benyttet sin senere vundne literære Berømmelse til at bringe Liv i det »dødfødte« Barn og ikke havde desavoueret det, forat det ikke skulde volde ham Forstyrrelse. Hvad særligt Erkendelsesproblemet angaar, var det især gennem den forkortede og dæmpede Fremstilling i *Enquiry concerning Human Understanding* (1749), at Humes Filosoferen fik Indflydelse paa Tænkningens videre Udvikling, medens den radikale Fremstilling i »Treatise«, der overskærer selve Baandet mellem vore Tanker, og i det Hele mellem vort Væsens Elementer, i lange Tider laa forglemt hen. — At Motivet til Humes Desavouering af sit Ungdomsværk er det, som her er angivet, ses af *Letters of David Hume to William Strahan* (Oxford 1888. p. 289 f.). Der er ikke, som man undertiden har ment, Tale om, at Hume virkeligt i Hovedpunkter skulde have forandret Anskuelser. Dog er det psykologisk forstaaeligt, at den stærkt spændte intellektuelle Tilstand, i hvilken Hume skrev sit Ungdomsværk, ikke kunde holde sig. Efterat have tænkt med de Lærde, og bedre end de Lærde hidtil havde tænkt, følte han Trang til at tale med de Ulærde. Efter at han i sine »Essays« havde givet en populær Fremstilling af sine filosofiske og nationaløkonomiske Ideer, kastede han sig over Historien. »Som De véd«, skrev han til en Ven, »er der ingen Æ163respost paa det engelske Parnas, der snarere kan siges at staa ledig end Historiens«. Den Plads, han — efter stærk Modstand fra de Ortodoxes Side — havde faaet som Bibliotekar ved Advokaternes Bogsamling i Edinburgh, gav ham god Lejlighed til lærde Studier. Hans Englands Historie gjorde ham endnu mere populær, end hans Essays havde gjort. Som Historieskriver har han den Fortjeneste at være den Første, der søgte at gøre Historien til Mere end en Krigshistorie, idet han

tog Hensyn til sociale Forhold, Sæder, Literatur og Kunst. Hans historiske Værk begyndte at udkomme to Aar før Voltaires berømte »Essai sur les moeurs«. Medens han i sine filosofiske Anskuelser var liberal, gik han i sin Bedømmelse af historiske Personligheder ud fra royalistiske og toryistiske Synsmaader. — Ganske lagde han dog ikke Filosofien paa Hylden. Især have religionsfilosofiske Studier optaget ham i hans senere Aar. Derom vidne hans *Natural History of Religion* (1757) og hans *Dialogues on Natural Religion*, hvilket sidste Værk han af Forsigtighedsgrunde holdt tilbage, saa det først udkom et Par Aar efter hans Død.

Hume var ikke blot Filosof og Historiker. Han havde Trang til at deltage i det praktiske Liv. Som Gesandtskabssekretær foretog han (1748) en stor Rejse gennem Holland, Tyskland, Østerrig og Norditalien. Og senere ombyttede han sin Bibliotekarstilling i Edinburgh med en Stilling som Sekretær hos Lord Hertford, da denne efter Pariserfreden 1763 gik som engelsk Gesandt til Frankrig, Hume var da allerede berømt og blev modtagen paa den mest glimrende Maade ved Hoffet og i de literære Kredse. Han var, ligesom senere Franklin, paa Mode, maaske netop paa Grund af sit jævne, lidet elegante Væsen. Da han efter tre Aars Ophold rejste tilbage til England, tog han Jean Jacques Rousseau med, for at skaffe den nu baade fra Schweiz og fra Frankrig forjagede Mand et Tilflugtssted. Humes smukke Adfærd overfor Rousseau lønnedes af denne med sindssyg Mistænksomhed, og efter et eklatant Brud flygtede Rousseau tilbage til Frankrig igen, hvor Stormen nu var stillet af. — Efterat Hume et Aar havde beklædt Posten som Understatssekretær for Skotland, opslog han sin Bolig i Edinburgh og førte nu et lærd Stilleliv med udvalgte Venner, til han efter længere Sygelighed, der ikke berøvede ham hans Sindsro og Frejdighed, døde den 25. August 1776.

b. Erkendelsesteoretisk Radikalisme.

Alle Videnskaber, og ikke mindst Aandsvidenskaberne, staa i bestemt Forhold til den menneskelige Natur. Med denne Sæt-

ning begynder Hume sin Undersøgelse af Erkendelsen, og han uddrager deraf den Slutning, at man ved Studium af den menneskelige Natur vil opdage Grundlaget for al menneskelig Videnskab. Men dette Studium bør foretages ved Hjælp af Erfaringsmetoden, der allerede med Held er anvendt i Naturvidenskaben, og hvis Anvendelse ved Studiet af den menneskelige Natur allerede Bacon, Locke og Shaftesbury have indledet. Som *Fundamentalsætning* opstiller Hume nu med Paaberaabelse af Erfaringen den Sætning, at alle vore Forestillinger (ideas) udspringe af Fornemmelser (impressions); Forestillinger kunne aldrig være oprindelige. Ved Prøvelsen af en Forestillings Gyldighed have vi da først og fremmest at spørge, hvilken Fornemmelse den er en Eftervirkning af. Strid og Tvivl opstaa, naar Forestillingerne ere uklare og ubestemte. Da det nu viser sig, at de Fornemmelser, hvorfra Forestillingerne skrive sig, gennemgaaende ere klarere og tydeligere end Forestillingerne selv, saa vil Uenigheden og Usikkerheden bringes til at ophøre, naar man opsøger de tilsvarende Fornemmelser; — kunne saadanne ikke paavises, maa Forestillingen være ugyldig (Enquiry Sect. 2). I Fornemmelsernes Oprindelse ser Hume et for vor Erkendelse uløseligt Problem, men et Problem, hvis Løsning heller ikke er nødvendig for Behandlingen af hans Opgave (smlgn. Treatise I. 3, 5, hvor han lader det staa hen, om det er de ydre Ting, der fremkalde Fornemmelserne, eller det er Gud, der skaber dem, eller det er Sjælen selv, der ubevidst danner dem; — andre Steder, som II, 1, 1, følger han den sædvanlige Udtryksmaade). — Ved Hjælp af hin Fundamentalsætning (som Berkeley kun havde anvendt paa Forestillingerne om Rum og Materie) prøver Hume saa en Række vigtige Forestillinger. — Forestillingen om Substans eller Væsen maa erklæres ugyldig, da vi ingen tilsvarende Fornemmelse have. Vi fornemme umiddelbart kun enkelte Egenskaber, mere eller mindre fast forbundne indbyrdes, men intet »Væsen«. — De matematiske Forestillinger om Tid og Rum dannes ved Idealisation. Erfaring viser os kun ufuldkommen Lighed i Tiders og Rums Størrelse; enhver Maalestok, vi have, er ufuldkommen; — men efter at Erfaringen har givet os Lejlighed til at sammenligne

forskellige Lighedsgrader og Maalestokke, danne vi Forestillingen om fuldkommen Lighed og om en fuldkommen Maalestok (en fuldkommen Linie f. Ex.), idet Indbildningskraften, naar den én Gang er sat i Bevægelse, vedbliver sit Løb, selv om Erfaringen ikke kan følge med. Da Geometrien angaar saadanne ideale Genstande, kan den i sin Anvendelse paa virkelige Genstande ikke føre til fuld Nøjagtighed. — Ligesaa lidt som Substansbegrebet og de matematiske Begreber svarer Forestillingen om Existens til nogen Fornemmelse. At tænke paa en Ting og at tænke den som existerende er ikke to forskellige Ting. Vor Forestilling om Genstanden vedbliver at være en blot Forestilling, selv om vi tænke Genstanden som existerende, og vi føje ikke en ny Egenskab til en Ting ved at forestille os den som existerende.

Ved Prøvelsen af vor Erkendelses Gyldighed i det Hele skelner Hume mellem den Erkendelse, der kun bestaar i Opklaring af Forholdet mellem vore Forestillinger indbyrdes (de formale Videnskaber: Logik og Matematik),*) og den Erkendelse, der fører os udover de givne Fornemmelser og overbeviser os om Existensen af Noget, som ikke er givet. Denne sidste Art Erkendelse grunder sig paa Antagelsen af Aarsagsforholdets Gyldighed, — og her øver da Hume sin filosofiske Stordaad ved paa afgørende Maade at stille *Aarsagsproblemet*, det Pro-

*) Med Hensyn til den matematiske Erkendelse er der en Vaklen hos Hume. I Treatise lægger han stærk Vægt paa, at vi ingen absolut regelmæssig Linie eller Figur kunne forestille os, og erklærer derfor, at Geometrien ikke kan være en streng Videnskab, medens derimod Algebra og Aritmetik kunne naa fuldkommen Nøjagtighed. da vi stedse kunne overbevise os om, at to Tal indbefatte lige mange Enere (Treatise I, 3, 1). Men han anerkender dog, at der gives baade en geometrisk og en aritmetisk Nødvendighed, som udspringer af en Forstandsakt, ved hvilken vi sammenligne to Forestillinger (I, 3, 14), -- og at vi ogsaa ved geometriske Forhold have en Maalestok, skønt den skyldes en »Fiktion« (I, 2. 4). Og i det senere erkendelsesteoretiske Skrift stiller han Geometri og Algebra lige: »Selv om der aldrig existerede nogen Cirkel eller Triangel i Naturen, vilde dog de Sandheder, Euklid har bevist, stedse bevare deres Vished og Evidens (Enquiry III, 1).

blem, paa hvis Løsning al Værdsætten af Realvidenskabens Betydning beror. Til Grund for al Forsken ligger en Trang til at finde »hvad der holder Verden sammen i dens Inderste«; i ethvert enkelt realvidenskabeligt Problem ligger det samme Grundproblem, og først Hume har set det i dets hele Rækkevidde. Man maa vel fastholde, at Hume ikke nogensinde tvivler om, at vi jo maa anvende Aarsagssætningen uafbrudt i Teori og Praxis; han sporger kun, om denne Anvendelse kan *begrundes*, — og det er her, han kun finder et negtende Svar. Han opdager, at hvad der faar os til at antage Aarsagsforhold, er det Samme, som faar os til at antage Noget som existerende, selv om det ikke er givet for Fornemmelsen. En og samme Undersøgelse kaster — efter Humes psykologiske Metode — Lys over de to Begreber Aarsag og Tro (belief).

Man kan ikke til Begrundelse af Aarsagsforholdets Gyldighed beraabe sig paa umiddelbar Vished eller Intuition; ti en saadan have vi kun angaaende simple Ligheds- og Størrelsesforhold. Heller ikke paa logisk Bevisførelse; ti alle vore Forestillinger kunne vi skille fra hverandre indbyrdes. Den ene Billardkugles Bevægelse er en Begivenhed, der er helt forskellig fra den anden Billardkugles Bevægelse. Der er ingen Genstand, som det ikke er os let at tænke som existerende i det ene Øjeblik og som ikke existerende i det næste Øjeblik. Der er da aldeles ingen Selvmodsigelse i, at Noget begynder uden Aarsag. De Beviser, tidligere Filosofer (Hobbes, Locke, Clarke — hvortil kunde føjes Wolff) have forsøgt, ere kun Skinbeviser. Det er jo ogsaa klart, at dersom Aarsagssætningen grundede sig paa Fornuft (enten paa Intuition eller Demonstration), vilde vi komme i Strid med »Fundamentalsætningen«: ti saa vilde Fornuften besidde Evne til at frembringe helt nye Forestillinger, som ikke stammede fra Erfaringen! — Men begrundes Aarsagsforholdets Gyldighed ikke ved Erfaring? — Hertil er at svare, at Erfaring kun viser os den ene Begivenhed følge efter den anden, men ikke den indre Nødvendighed i deres indbyrdes Forhold, som man mener ved Ordet Aarsagsforhold. Dette gælder, hvad enten vi ved Erfaring mene indre eller ydre Erfaring. Hume gendriver særligt den Antagelse (som Berke-

ley havde hyldet), at vi i den umiddelbare Bevidsthed om vor Villen skulde have en Opfattelse af Kraft eller Aktivitet. En enkelt Erfaring kan ikke give os Aarsagsforestillingen, og flere Erfaringer give os kun et Successionsforhold. Naar vi meget ofte have set et Fænomen følges af et andet, vente vi uvilkaarligt dette andet, naar det første paany indtræder; men det er en Vane, og deri ligger ingen Godtgørelse af Berettigelsen til at slutte fra Fortiden til Fremtiden.

Ved sin Forklaring af den Tendens, vi have til at gaa ud over en given Fornemmelse og antage eller vente Noget, som ikke er givet, lægger Hume for det Første den Erfaring til Grund, at enhver stærkt bevæget Tilstand eller Stemning (disposition, feeling), i hvilken Bevidstheden kommer, har en Tendens til at holde sig og til at brede sig ud over de nye Forestillinger, som opdukke. Naar Bevidstheden er forhøjet og oplivet ved en Genstand, vil enhver Bevidsthedshandling blive livligere end ellers, saalænge Oplivetheden varer. Det var jo denne samme Lov, der forklarede Idealisationen af de matematiske Forestillinger. — For det Andet lægger han Vægt paa, at Erfaringen viser os en Tilbøjelighed hos vore Forestillinger til at fremkalde hverandre. Hver Forestilling har en associerende Tendens; en blid Magt (a gentle force) fører fra den ene over til andre. Som forskellige Grunde til saadan Association nævner Hume Lighed, Samværen i Tid og Rum, Aarsagsforhold. Der ytrer sig her en Tiltrækning i den indre Verden, som for denne er ligesaa betydningsfuld, som den fysiske Tiltrækning er for den ydre Verden. Men den er tillige ikke mindre hemmelighedsfuld i sit Væsen: dens Aarsager maa ligge i Egenskaber ved den menneskelige Natur, vi ikke kende. Det forenende Baand mellem vore Forestillinger er ligesaa uforstaaeligt som det forenende Baand mellem de ydre Genstande; og det kendes kun gennem Erfaring. Ja, ikke blot ubegribelig, men endog selvmodsigende finder Hume (i Appendix til første Bog af Treatise) den associative Sammenhæng: hvorledes kan der gives et forbindende Princip (*uniting principle*, Tr. I, 3, 4; *principle of connection*, Tr. I App.), naar alle vore Fornemmelser og Forestillinger ere særskilte, selvstændige Existenser? Om denne Vanskelighed er-

klærer Hume, at den er for haard for hans Forstand. — Men de to Fakta (som vi kunne kalde Expansionen og Associationen) staa fast. Og ved deres Hjælp forklares, hvorledes en levende Fornemmelse, der selv — netop paa Grund af sin Livlighed — staar for os som Udtryk for noget Virkeligt, kan meddele sin Livlighed og dermed ogsaa sit Virkelighedspræg til de Forestillinger, den fremkalder ved Association. Hvad vi kalde Tro (belief), er ikke Andet end det livlige Præg, Forestillinger paa denne Maade kunne faa. Tro skyldes ikke noget nyt, særegent Indtryk, men betyder kun den særegne Maade, en Forestilling kommer til at staa paa for Følelsen (feeling or sentiment). Vi kunne ikke undlade at gaa over til den med den livlige Fornemmelse associerede Forestilling, og kunne ikke undlade at holde denne fast og se den i et stærkere Lys end ellers. — Og da nu (for det Tredie) Bevidstheden (som Forestillingerne om Sansekvaliteterne, om Tid og Rum, om Substans vise) har en Tilbøjelighed til at betragte sine egne indre Tilstande som ydre, objektive Fænomener, saa forstaa vi, hvorledes vi komme til at antage Aarsagsforhold mellem Tingene i Verden, skønt den Nødvendighed, hvorom der her er Tale, jo kun findes hos os selv, er en Nøden, der af psykologiske Grunde ytrer sig i os til at gaa over fra en Fornemmelse eller Forestilling til en anden. Nødvendigheden er subjektiv saavel som Sansekvaliteterne, Rummet og Tiden. Hvad vi kalde Fornuft (reason, Treatise I, 3, 16 in fine, kfr. Enquiry IX: experimental reasoning), er kun et dunkelt Instinkt hos os, som opstaar ved Erfaringers Gentagelse i bestemt Orden. Selve dette Instinkts Opstaaen, selve Vanens Indflydelse er ligesaa ubegribelig som al Sammenhæng mellem vor Bevidstheds Elementer i det Hele taget er. Men da den Aandsvirksomhed, ved hvilken vi slutte fra samme Aarsag til samme Virkning, er af overordentlig praktisk Vigtighed, har Naturen ikke villet betro den til usikker Tænkning (reason = subtile reasoning Treatise I, 4, 1 og 2), men ladet den skyldes det sikre, skønt dunkle Instinkt, der ikke vil rokkes ved nogen som helst kritisk Prøvelse: Naturen er stærkere end Reflektionen (nature is too strong for principle! Enquiry XII, 3).

Medens den dogmatiske Filosofi under sine forskellige Former ved den rene Fornufts Hjælp mente at kunne bygge Tankerækker, der førte langt ud over Sansningen, kommer som Følge af Humes Undersøgelser Indbildningskraften (imagination) til at staa som den eneste Evne, der kan føre til Antagelse af Noget, som ikke er Genstand for nærværende Sansning (Treatise I. 4, 7). Paa den beror da Antagelsen af en af Bevidstheden uafhængig Omverden. Vi erfare ikke Genstandenes uafbrudte Tilværelse, kun en vis Stadighed og Sammenhæng — men denne er nok for vor Indbildningskraft, der jo vedbliver at bevæge sig i den Retning, den én Gang er ført ind paa, til at forestille sig saa stor Ensformighed og Sammenhæng, den i det Hele formaar. Mellemrummene mellem vore Fornemmelser udfylde vi ved at opdigte konstante Væsener. — Ved ganske samme Princip forklares Forestillingen om Jeget eller Selvet. Substansbegrebets Ugyldighed er allerede paavist. Vore Fornemmelser og Forestillinger kunne meget godt bestaa uden at støtte sig til eller ibo en saadan Substans. Hvis man vil begrunde sin Antagelse af en Sjælesubstans, maa man paavise en Fornemmelse, paa hvilken den grunder sig, og det kan man ikke, da alle vore Fornemmelser skifte. Hvis man tager Ordet Substans i vagere Betydning, om det, der har særskilt Bestaaen, hvorfor skulde saa vore Fornemmelser og Forestillinger, der hver for sig kunne bestaa særskilt, ikke være Substanser? — Hume advarer særligt teologiserende Metafysikere mod Antagelsen af en Sjælesubstans, i hvilken de enkelte Fornemmelser og Forestillinger bestaa som særegne Modifikationer, da man derved vilde give Spinozismen en farlig Støtte: paa den Maade opfattede jo Spinoza netop Forholdet mellem Gud og Tingene i Verden! — Men selv om vi se bort fra Forestillingen om en Sjælesubstans og blot spørge om, hvorledes det forholder sig med Forestillingen om Jeget som Udtryk for vor personlige Identitet, hildes vi i store Vanskeligheder. Ingen Fornemmelse eller Forestilling er uforanderlig og stadig. Vi finde stedse en speciel indre Tilstand given, aldrig »os selv« som Helhed. Den Identitet, vi tillægge os selv, er af samme Natur som den, vi tillægge ydre Genstande: den skyldes kun den Lethed, med hvilken vi

gaa over fra en Fornemmelse eller Forestilling til en anden, en Lethed, som faar os til at overse det Gaadefulde i, at et Element idethele kan føre over til et andet, derfra forskelligt! —

Hume er en Problemstiller af første Rang. Han formaar, som Faa have formaat det, at gennemtænke et Begreb eller et Forhold saaledes, at de skjulte Vanskeligheder komme frem. Ved sit energiske Tankearbejde naar han til at drage det Grundbegreb frem, der bærer al Menneskenes praktiske Tænken, al deres exakte Videnskab, al deres Spekulation og al deres Religion. Han har paavist, at der er Problemer nok for Filosofien, selv efterat de store Systemers Tid er forbi. Men for ret at se hans Betydning, maa man studere ham i hans Hovedværk (Treatise). I hans Essays [80]) er Undersøgelsen væsentligt begrænset til Aarsagsbegrebet, og den radikale Maade, paa hvilken Hume forfølger »det forenende Princip« under alle dets Former (i den matematiske Erkendelse, i Jegets Begreb), saavel som den Metode, han følger, særligt den gennemførte Anvendelse af Expansionens Lov, vil man ikke ane af den forkortede og dæmpede Fremstilling. — Det forenende Princip, hvis Ubegribelighed han paaviser, anerkender han dog som virkende, dels idet han antager, at vi have Forestillinger ikke blot om enkelte Ting, men ogsaa om deres Forhold (Tid og Rum, Lighed og Forskel f. Ex.), dels ved at antage Forestillingernes Association som en Kendsgerning, dels endeligt ved den Vægt, han lægger paa Indbildningskraftens Tendens til at udbrede og udvide sig, hvilken Tendens jo er en Tendens i Bevidstheden til at bevare Identiteten med sig selv trods alle Forskelligheder. Alt dette staar ganske vist i en vidunderlig Modsætning til den absolute, »substantielle« Forskel mellem de enkelte Fornemmelser og Forestillinger, som er den Forudsætning, Hume gaar ud fra, — en Forudsætning, der betegner hans Tænknings Grænse. Man kunde med større Ret finde Forskellen mellem vor Bevidstheds Elementer ubegribelig: ti at begribe er at forbinde, at finde Sammenhæng!

c. *Etik.*

Anden Del af Humes Hovedværk handler om Følelserne. Den er af stor Betydning for Psykologiens Historie; dog kunne vi her behandle den som Indledning til Etiken, der udgør Værkets tredie Del, som Hume senere gengav i kortere Form i sin *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751). — I sin Opfattelse af Følelsernes psykologiske Natur har han Spinoza til Forgænger og er sandsynligvis paavirket af ham. Hans Fremstilling er rigere og fyldigere end Spinozas. Begges Opfattelse hviler paa den Betydning, Forestillingerne og deres indbyrdes Forbindelse have for Følelsens Udvikling. Hume viser, hvorledes en Følelse forbinder sig med en anden Følelse ved Hjælp af Forbindelsen mellem Forestillingerne om deres Genstande. Hans Udtalelser ere vaklende med Hensyn til det Spørgsmaal, om der finder direkte Association mellem Følelser Sted, idet han vel for det Meste tillægger Følelserne — ligesom Forestillingerne — Tendens til at reproducere andre Følelser (II, 1, 4, kfr. *Dissertation of the Passions* i Essays), men andre Steder (II, 2, 8) lærer, at Følelsesforbindelsen ikke finder Sted, naar der ingen Forestillingsforbindelse er. Til Grund for denne Vaklen ligger vistnok Erkendelsen af, at Følelsen ved disse Processer ikke spiller en helt passiv Rolle, Noget, Hume ved sin Lære om Expansionen, der er af saa indgribende Betydning i hans Erkendelseslære, har godtgjort et klart Blik for. — Som Psykolog har han tillige Betydning ved stærkt at fremhæve, at kun Følelsen, ikke den blotte Fornuft kan afføde Villieshandlinger. Han gør opmærksom paa, at Fornemmelser og Forestillinger ere lettere at konstatere end Drifter og Tendenser, naar disse ikke ere heftige. Derfor overses Villiens første Spirer let. Og ligesom Villien kun opstaar af Følelse, ikke af Fornuft alene, saaledes er det ogsaa kun Følelse, der kan hæmme Følelse og forebygge Handling (II, 3, 3). Ogsaa her stemmer han overens med Spinoza i en psykologisk Sætning, der ofte overses, men som er af stor Rækkevidde. Følelsen er en oprindelig og umiddelbar Tilstand, men Fornuften ytrer sig i Reflexion og Sammenligning og faar derfor kun Indflydelse paa

Følelsen, forsaavidt den kan prøve de med Følelsen forbundne Forestillinger. — En Ufuldkommenhed ved Humes Psykologi er, at han ikke fremdrager Følelsens Sammenhæng med oprindelige Instinkter[81]. Shaftesbury saa her klarere end han. Hume er tilbøjelig til at betragte Instinkterne kun som afledede (som naar han i sin Erkendelseslære forklarer Aarsagsinstinktet ved Vane). Her er hans Opfattelse begrænset ved hans Empirisme. Et beslægtet Træk viser sig i hans Historieskrivning, idet man har indvendt mod denne, at han ikke tager Hensyn til Raceejendommelighederne hos de Folk, hvis Historie han skildrer. —

Den psykologiske Undersøgelse af Følelsens Forhold til Fornuften faar umiddelbar Betydning for Humes Etik ved at indeholde Svaret paa det Spørgsmaal, om Moralen grunder sig paa Fornuft eller paa Følelse. Fornuften konstaterer blot Forhold eller Fakta. Men en moralsk Dom opstaar kun, naar en Følelse sættes i Bevægelse ved Forestillingen om en Handling, efterat alle de Forhold og Fakta, der angaa denne Handling, ere fremførte. Kun fordi vor Følelse sættes i Bevægelse, kalde vi Noget godt eller ondt. De moralske Kvaliteter (godt og ondt) have derfor kun Gyldighed fra følende Væseners Standpunkt — ligesom Sansekvaliteterne kun have Gyldighed fra sansende Væseners Standpunkt[82]. Men dette berøver ikke disse Kvaliteter deres Betydning: vi anvende i Praxis de moralske Vurderinger ligesaa trygt som de sanselige Kvaliteter, skønt ingen af dem udtrykke objektive og evige Forhold. (Se foruden Treatise III, 1, 1 især Afhandlingen *The Sceptic* i »Essays«). Hume (som atter paa dette Punkt stemmer med Spinoza) staar her i skarp Modsætning til de Moralfilosofer, der vilde udlede Moralen af Fornuften alene og betragtede de moralske Principper som evige Sandheder, et Standpunkt, der endnu efter Lockes Tid blev hævdet af Clarke og Price (ligesom Cudworth havde hævdet det overfor Hobbes). Hume gør i denne Sammenhæng følgende Bemærkning (Treatise III, 1, 1 in fine): »I ethvert etisk System, jeg hidtil er truffen paa, har jeg stedse bemærket, at Forfatteren for en Tid ræsonnerer paa sædvanlig Maade, idet han hævder en Guds Tilværelse eller fremfører Iagttagel-

ser om menneskelige Forhold; — men pludseligt overraskes jeg ved at finde, at jeg i Stedet for de sædvanlige Ord *er* og *er ikke* stoder paa Sætninger, hvor *bør* eller *bør ikke* danne Forbindelsen. Det er en umærkelig Overgang; men den er af den allerstørste Betydning. Ti dette *bør* eller *bør ikke* udtrykker et nyt Forhold, som skulde være forklaret, og det skulde være vist, hvorledes dette nye Forhold kan udledes af andre Forhold, der ere aldeles forskellige fra det. Men saa omhyggelige ere Forfatterne sædvanligvis ikke.« Hume finder i denne Overgang og i Umuligheden af at forklare den af den konstaterende og sammenlignende Fornuft alene et Tegn paa, at det er Følelsen, som her virker (Treatise III, 1, 2).

Det næste Spørgsmaal bliver, hvad det da er for en Følelse, af hvilken Moralen udspringer. Ved alle Handlinger og Egenskaber, der ere Genstand for moralsk Billigelse, genfindes ét fælles Træk, det, at de middelbart eller umiddelbart ere til Gode og Nytte for den Handlende selv eller for Andre. Dette Træk aftvinger os — uafhængigt af al Opdragelse og Autoritet — Billigelse, Agtelse, maaske Beundring. Og da vi billige Handlinger, der ikke komme os selv til Gode, kan den Følelse, der ligger til Grund for Billigelsen, ikke være af selvisk Natur. Den, der udtaler moralske Domme, forlader sit private Standpunkt og indtager et Standpunkt, som er fælles for ham og Andre. Hvis vi vilde vurdere blot efter selviske Interesser, vilde vi ingen fælles Vurdering kunne faa. Selv om Anerkendelsen af Retfærdighed som Dyd fra først af skulde skyldes hvert enkelt Individs Trang til Fred og Sikkerhed, kan dog Interessen for den almindelige Retsorden kun forklares ved Sympati for det, der bevarer det menneskelige Liv i det Hele; det Motiv, der fra først af gør Noget til Dyd, behøver ikke være det, der senere kan ligge til Grund for Vurderingen. Det er da Sympati eller Kammeratskabsfølelse (fellow feling), som er Moralens egentlige Grundlag. Endog Vurderingen af de Dyder, der kun bringe Fordel for den Handlende selv (som Klogskab i egne Anliggender), forstaas bedst udfra Sympatien. — Selve Sympatien forklarer Hume i Overensstemmelse med »Fundamentalsætningen« i hans Erkendelseslære: den opstaar ved, at Synet eller

den levende Forestilling af Udtrykkene for eller Aarsagerne til Andres Glæde eller Smerte fremkalder en levende Følelse hos os af Glæde eller Smerte, altsaa ved, at en blot Forestilling (idea) gaar over til *Fornemmelse* (impression) formedelst sin Sammenhæng med en levende Fornemmelse.

Humes Etik bærer Præget af et klart Hoved og et varmt Hjerte. Man maa ikke i den søge Oplysning om dybt indgribende etiske Kriser og Modsætninger. Han optager end ikke Hutchesons interessante Forsog paa at udlede Pligtfolelsen af Sympatien. Den indre og ydre Modstand, den etiske Karakters Udarbejdelse kan møde, stanser han ikke ved. Men han har en fuld og klar Overbevisning om Moralens Grundlag i den menneskelige Natur, og han antyder den frugtbare Distinktion mellem det første Motiv til Udviklingen af en Karakteregenskab eller en Institution og det Motiv, af hvilket den senere Vurdering udspringer. Har man ofte kaldt ham Skeptiker, saa passer denne Benævnelse i hvert Tilfælde ikke paa ham som Etiker. I en særlig Undersogelse (*A Dialogue*, i Essays) drøfter han de Indvendinger, der kunne rejses fra forskellige Folks og Tiders indbyrdes modstridende moralske Forestillinger, Sæder og Skikke. Man kunde, siger han, ligesaa gerne finde en Vanskelighed i, at Rhinen løber mod Nord og Rhonen mod Syd! Begge Floder løbe i modsat Retning paa Grund af en og samme Lov, Tyngdeloven, formedelst Jordbundens forskellige Heldning. Fordi Mennesker under forskellige Forhold komme til forskellige Resultater, kunne de meget godt gaa ud fra samme Princip. Alt, hvad Menneskene have kaldt godt eller ondt, har været Noget, der er blevet anset for direkte eller indirekte gavnligt eller skadeligt. Forskellighederne rokke altsaa ikke ved Principet. —

Som Nationaløkonom er Hume Adam Smiths vigtigste Forgænger. I sine nationaløkonomiske Afhandlinger hævder han Vigtigheden af, at Erhvervsdriften vækkes. Ved Tvang faar man Ingen til at arbejde dygtigt. Der maa opstaa nye Fornødenheder, forat Lysten til Fremgang kan blive til. Hvis der ikke viser sig andre Fornødenheder end de, der kunne tilfredsstilles ved det ringeste Udbytte af Jorden, vil denne

ikke blive saa godt dyrket som muligt. Agerdyrkning blomstrer kun ved Vexelvirkning med Handel og Industri. Og derved dannes ogsaa den Middelstand, som er den sikreste og bedste Støtte for den offentlige Frihed. — Paa Problemet om Erhvervsdriftens Forhold til Sympatien gaar Hume ligesaa lidt ind som hans Ven og Efterfølger Adam Smith. De synes at have antaget en Harmoni mellem de to Motivers Virkninger.

d. *Religionsfilosofi.*

Humes vigtigste Fortjeneste af det religiøse Problem beror paa hans klare Distinktion mellem Spørgsmaalet om Muligheden af at begrunde Religionen ad Fornuftens Vej og Spørgsmaalet om Religionens faktiske Oprindelse i Menneskenaturen, en Distinktion, der har Analogier baade i hans Erkendelseslære og hans Etik. Det første Spørgsmaal drøftes i hans »Dialogues on Natural Religion«, det andet i »Natural History of Religion«.

Hvad dette sidste, det historiske Spørgsmaal angaar, søger Hume at vise, at det ikke er Trang til Forstaaelse, der fører til Tro paa guddommelige Væsener. Tvertimod, hvad der for Tænkeren er en stor Anstødssten, Ulykker og Uordner i Naturen, det er for Menigmand netop Motiv til at tro. Troen fremkaldes ved Følelser, der opstaa under Livets Gang: Frygt og Haab, Spænding og Usikkerhed, Angst ved det Gaadefulde. Hermed samvirker den almindelige Tendens til at tænke sig alle andre Væsener i Lighed med sig selv. Historien synes at vise, at Polyteismen er den oprindelige Religion. Og det stemmer med den naturlige Udviklingsgang: gradevis hæver Bevidstheden sig fra lavere til højere Trin, og idet den i den stærke Bevægelse, den er stedt i, dels af Frygt, dels af Begejstring, forhøjer sin Genstand for Indbildningskraften og tænker den stedse fuldkomnere og ædlere, naar den tilsidst til Forestillingen om en eneste, uendelig og ubegribelig Gud. Der foregaar her paa den religiøse Følelses Omraade en lignende Idealisationsproces, som den, der efter Hume ligger til Grund ved Dannelsen af de matematiske Principer og af Aarsagsprincipet. Overgangen fra Polyteisme til Monoteisme kan ikke forklares af blot intellek-

tuelle Motiver; men ad Følelsens Vej ere Menneskene naaede til det samme Resultat, som fornuftig Betragtning fører til: at der kun kan være én Gud. Naar nu dette ophøjede Stade er naat, finder der let, som Historien viser, en Reaktion Sted. Der føles Trang til Mellemvæsener mellem den ene, uendelige, rent aandelige Gud og Verden. Mellem disse to modsatte Poler — den ophøjede, uanskuelige og den begrænsede, anskuelige Gudsopfattelse — finder en stadig Svingning Sted. — Ved nærmere Undersøgelse finder Hume modstridende Tendenser og Egenskaber i Religionens Væsen. Ophøjethed og Plumphed, Tro og Tvivl, Renhed og Umoralitet, Storhed og Rædsel ere blandede sammen paa mærkværdig Maade. Der er saa meget Gaadefuldt i Religionen og saa megen Modstrid imellem de forskellige Religioner, at Hume helst trækker sig tilbage til Filosofiens rolige, skønt dunkle Regioner. — I sit Essay »om Mirakler« drøfter Hume særligt Spørgsmaalet om det Overnaturlige. Hans Hovedtanke er her, at intet Vidnesbyrd er tilstrækkeligt til at begrunde et Mirakel, med mindre selve Vidnesbyrdets Falskhed vilde være et større Mirakel end det, som det angaar. Men han paastaar, at der ikke gives noget Mirakel, som har kunnet belægges med et saadant Vidnesbyrd. —

Hvad Spørgsmaalet om Religionens Sandhed angaar, er der Vanskelighed forbunden med at udfinde Humes egentlige Standpunkt, da han har drøftet dette Spørgsmaal i dialogisk Form. Tre forskellige Standpunkter fremfører han. Demea repræsenterer en mystisk Ortodoxi, der dels bygger paa aprioriske Fornuftgrunde, dels paa Følelsespostulater. Cleanthes repræsenterer en rationalistisk Deisme, der især støtter sig til Hensigtsmæssigheden i Naturen. Filo optræder dels som Skeptiker, dels som Naturalist. At Demea ikke repræsenterer Humes eget Standpunkt, kan der ikke være Tvivl om. Cleanthes har han, efter eget Sigende, gjort til Helten i Dialogerne, men det er øjensynligt, og han udtaler det ogsaa i Breve (Burton I p. 332. Letters to Strahan p. 330), at Filos Betragtninger interessere ham selv mest, skønt han lader ham opgive sit Standpunkt tilsidst. Filos Standpunkt falder utvivlsomt nærmest sammen med Humes eget. De Hovedtanker, Filo gør gældende, ere følgende.

— Hvem kunde dadle os, naar vi overfor saa store og vanskelige Spørgsmaal erklærede, at vi Intet vidste? Vi komme jo her langt udover Erfaringens Omraade, og System staar imod System! Overfor Cleanthes' Slutning fra Ordenen og Hensigtsmæssigheden i Naturen til Guds Tilværelse, gør Filo en Række Indvendinger. 1) Hvorfor søge Aarsagen til Ordenen og Hensigtsmæssigheden udenfor Verden? Der kunde jo i denne selv virke Kræfter, som føre Orden og Harmoni med sig — maaske gennem mange Omvæltninger og foreløbige Tillæmpelser. Intet kan jo bestaa aldeles uden Orden og Sammenhæng. Og ligesom Kunstfærdigheden udvikler sig gennem Tilløb og Forsøg, kunde jo forskellige Verdenssystemer have afløst hverandre, indtil det nuværende System kunde opstaa som det, der frembød de heldigste Betingelser for fortsat Bestaaen. 2) Erfaringen viser os Aand og Tanke som endelige, begrænsede Fænomener. Med hvilken Ret forklarer man Verdenshelheden udfra en Del af den? Tanken selv — og saaledes ogsaa den Verdensplan, man tillægger Gud — trænger jo til Forklaring ligesaa vel som alt Andet i Verden, og naar vi stanse ved den som sidste Aarsag, er det saa ikke paa Grund af Tilfredsstillelsen ved at genfinde vort eget Væsen bag Tingene, ligesom vi ere tilbøjelige til at se vore egne Skikkelser i Skyerne? 3) Er der noget særligt Problem at stille angaaende Verden som Helhed? Naar vi have forklaret de enkelte Deles eller Fænomeners Tilblivelse, saa er det intet særligt Problem, hvorledes alle disse Dele tilsammen ere blevne til. Det er kun en vilkaarlig Bevidsthedsakt, der gør, at vi tænke os dem som et samlet Hele. 4) Fra Verden, som Erfaringen viser den, med al dens Ufuldkommenhed, Smerte og Nød, kan der i hvert Tilfælde ikke sluttes til en *fuldkommen* Aarsag. I et af sine Essays *(Of a Particular Providence and of a Future State)* stiller Hume følgende Dilemma: hvis der er Retfærdighed i Verden, er der ingen Grund til at søge en anden Verden, og hvis der ingen Retfærdighed er i Verden, kan denne Verden ikke antages skabt af Gud. — Imidlertid vil Filo ikke negte Guds Existens. Han advarer kun mod at opfatte Gud i for nær Analogi med Mennesket. Han erklærer, at Forskellen mellem Teisten og

Ateisten, Dogmatikeren og Skeptikeren tilsidst kun er en Ordforskel: Teisten indrømmer jo, at den guddommelige Aand er højst forskellig fra den menneskelige, Ateisten, at det Princip, der raader i Verden, dog har en vis Analogi med den menneskelige Aand; Dogmatikeren indrømmer, at der er store Vanskeligheder forbundne med hans Antagelse, og Skeptikeren, at vi trods Vanskelighederne ikke kunne holde os i den blotte Tvivl. Hvad det kommer an paa, er, at ingen Fordomme svække den naturlige Menneskekærlighed og Retfærdighedsfølelse. —

Humes Behandling af det religiøse Problem betegner et stort Fremskridt. Hans Dialoger staa som et varigt Monument ved Siden af Kants Kritik af Teologien i »Kritik der reinen Vernunft«. Et Svar paa disse to Værker er der egentligt ikke givet. Hvad Religionens psykologiske Side angaar, behøves der vel en større Dybde og Fylde, end Humes nøgterne Aand kunde give; ogsaa i Henseende til historisk Forstaaelse af Religionen var hans Materiale utilstrækkeligt. Men i begge Henseender har han angivet Tanker, den senere Forsken har ført videre. Hans sunde Erfaringsmetode giver hans Undersøgelser blivende Værd. Han er den moderne Positivismes vigtigste Forgænger.

6. HUMES EFTERFØLGERE OG KRITIKERE I ENGLAND.

Hume betegner Højdepunktet af den filosofiske Tænknings Udvikling i England i det 18. Aarhundrede. Udfra de Synspunkter, som allerede Bacon og Hobbes, men især Locke havde gjort gældende, havde man naat de sidste Konsekvenser, der kunde drages; den anslaaede Tankegang var ført til Ende gennem et Arbejde, ved hvilket den ene fremragende Tænker tog fat, hvor den anden slap. Kun udfra helt nye Synspunkter, der ikke laa indenfor den engelske Skoles Synskreds, men maatte komme — og kom — fra en anden Side, kunde Udviklingen føres videre. Dette udelukker ikke, at der endnu efter Humes Tid, før det filosofiske Arbejde i England faar en lang Pause, der varer til ind i vort Aarhundrede, fremkommer en Række

betydningsfulde Værker, dels supplerende og fortsættende Humes Værk, dels opponerende og reagerende over for det.

a. Humes Værk paa det etiske og nationaløkonomiske Omraade blev fortsat paa selvstændig Maade af hans Ven ADAM SMITH, som fødtes i Kirkaldy i Skotland 1723 og studerede i Glasgow, hvor han med Beundring hørte Hutcheson, og senere i Oxford. At dømme efter den Maade, paa hvilken han senere i sit berømte nationaløkonomiske Værk omtaler de engelske Universiteter, have Oxforderforholdene ikke tiltalt ham. Efter hvad Lord BROUGHAM fortæller (*Lives of Philosophers of the Time of George III* p. 179), skal han selv have erfaret Universitetsautoriteternes Bornerthed, idet hans Exemplar af Humes »Treatise«, som han var ved at studere, blev konfiskeret, og han fik en Irettesættelse, fordi han læste et saadant Værk! Et Træk, der er karakteristisk for den Maade, paa hvilken Hume og hans Værker bleve betragtede i den engelske Lærdoms Hovedsæde, hvor man iøvrigt tidligere havde behandlet Hobbes og Locke paa lignende Maade. I en Række af Aar (fra 1751) virkede Adam Smith som Professor i Glasgow. Hans Kursus over Moralfilosofi bestod af fire Dele: naturlig Teologi, Etik, Naturret (efter Montesquieus historiske Metode) og Nationaløkonomi. Kun den anden og fjerde Del af dette Kursus har han faaet udarbejdet til selvstændige Værker. Hvad den naturlige Teologi angaar, vide vi kun, hvad der kan sluttes af hans Skrifter. Han har i religiøs Henseende været mere konservativ end Hume; maaske forholdt han sig til denne som Cleanthes til Filo (i Humes Dialoger). Om den tredie Del af Smiths Kursus kunne vi danne os en Forestilling efter et Kollegiehefte, som for faa Aar siden er fundet, og som foruden Retslæren indeholder en Fremstilling af Nationaløkonomien (det første Udkast til Wealth of Nations). (Se *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms.* Delivered in the University of Glasgow by *Adam Smith.* Reported by a student 1763. Edited by Edwin Cannon. Oxford 1896). Han lægger her Vægt paa at vise den offentlige og private Rets Udvikling under Indflydelse af de økonomiske og industrielle Fremskridt. Ogsaa hans etiske og nationaløkonomiske Værker vidne om hans Iver for at benytte Studiet af virkelige,

historiske Forhold til at belyse Principspørgsmaal, og det er ensidigt, naar BUCKLE i sin iøvrigt lærerige Karakteristik af Adam Smith i sin engelske Civilisationshistorie betegner hans Metode som rent deduktiv. Interessante Afhandlinger fra hans Haand om Sprogets Oprindelse og om Astronomiens Historie vidne ogsaa om hans historiske Sans. — Kort Tid efter Udgivelsen af *Theory of Moral Sentiments* (1759) trak han sig tilbage fra sin Universitetsvirksomhed og opholdt sig derefter nogle Aar i Frankrig, hvor især Bekendtskabet med Quesnay, Turgot og Necker blev af Betydning for hans nationaløkonomiske Studier. Efter sin Hjemkomst levede han i ti Aar i sin Fødeby Kirkaldy og udarbejdede her det Værk, der især har gjort ham berømt, da man fra det plejer at datere den videnskabelige Nationaløkonomis Begyndelse: *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). (Dansk Oversættelse af DRÆBY under Titel: Undersøgelse om Nationalvelstands Natur og Aarsag. København 1779—80). I sine sidste Aar beklædte Smith en Post ved Toldvæsenet i Edinburgh, hvor han døde 1790.

De to Værker, paa hvilke Adam Smiths Betydning som Tænker grunder sig, staa i en ejendommelig Modsætning til hinanden, idet han i sit nationaløkonomiske Værk lægger Erhvervsdriften, i sit etiske Værk Sympatien til Grund. BUCKLE har ment, at det var Smiths Mening at opstille to Tendenser i den menneskelige Natur, hver i sin abstrakte Form, for derved at gøre en klar, deduktiv Tankegang mulig. Herimod strider, at Modsætningen mellem de to Værker vel er karakteristisk, men ikke absolut, og at Smiths Metode ikke er rent deduktiv. Det staar hen som et uløst Spørgsmaal, hvorledes Smith selv har tænkt sig Forholdet mellem sine to Værker; en psykologisk og historisk Undersøgelse af Forholdet mellem de to Tendenser i Menneskenaturen har han ikke givet. Men man har ofte gjort ham Uret ved at glemme, at han ikke blot er Forfatter til Skriftet om Nationalvelstand, men ogsaa til Skriftet om de moralske Følelser.

Som Etiker lægger Smith stor Vægt paa, at den moralske Følelse kun opstaar, naar Mennesket lever i Samfund med

Andre. Der ytrer sig da et naturligt Instinkt hos ham til at efterligne Andres Miner og Færd, til at sætte sig i deres Sted, føle og lide med dem. Det er en uvilkaarlig Tilbøjelighed, som det mest selviske Menneske ikke ganske kan dæmpe. Denne instinktmæssige Sympati faar sin bestemtere Karakter ved, at der opstaar Forestillinger om Aarsagerne til og Virkningerne af Andres Stemning og Handlen. Vi billige Andres Følelser, naar vi ere os bevidste, at vi under samme Forhold vilde have Følelser af samme Art og Styrke. Følelsen maa staa i et vist Forhold til den Aarsag, der har fremkaldt den, for at vi skulle kunne sympatisere med den. Men naar den Andens Følelse bliver Motiv til Handlinger, som medføre Virkninger for en Tredie, sætte vi os ogsaa i dennes Sted, og vi kunne da kun sympatisere med Handlingen, naar dens Virkning staar i et passende Forhold til den oprindelige Aarsag til Motivet. Overfor Velvillie og Menneskekærlighed sympatisere vi baade med Giver og Modtager. Overfor Taknemlighed og Hævn hører Sympatien med den Handlende op, naar Virkningen staar i Misforhold til den oprindelige Aarsag. I Modsætning til Hume fastholder Smith, at Hensynet til Nytten af de Karakteregenskaber, der billiges, ikke er den oprindelige Grund til Billigelse. Det er et Moment, der senere kommer til og støtter; men det er en »after thought«, en Tanke, der kommer efter den uvilkaarlige Dom, som udspringer ved, at man sætter sig i den Handlendes og den Paavirkedes Sted.

Vore første etiske Domme angaa Andre, hvis Færd vi følge som upartiske Tilskuere. Men vi lære snart, at Andre ogsaa beskue og bedømme vor Færd, og vi lære da selv at bedømme den — foreløbigt fra de Andres Synspunkt. Kun ved at leve sammen med Andre lære vi saaledes at holde et stadigt Spejl op overfor vore egne Handlinger. Vi dele os i to Personer, en Handlende og en Tilskuer. Og denne indre Tilskuer vedbliver nu ikke at være en blot Repræsentant for de ydre Censorer: vi tillægge ham ganske naturligt større Viden om os, end andre Mennesker kunne have, og udstyre ham uvilkaarligt som en indre Dommer, til hvis overlegne Visdom og Retfærdighed vi appellere fra Omgivelsernes kortsynede og uretfærdige Domme,

ligesom der paa den anden Side kan opstaa Anger, naar vor Villie er i Modstrid med, hvad den indre, upartiske Tilskuer kan billige, selv om intet Menneske véd af, hvad der bevæger sig i vort Indre. — Den Inderliggørelse og Idealisation af den moralske Følelse, som Smith her skildrer, vilde han have kunnet forklare bedre, naar han havde benyttet Humes Lære om Indbildningskraftens Tendens til Fastholden og Potenseren af sine Genstande. Men Smiths Fremstilling er, skønt nogle Mellemled mangle, af overordentlig Interesse og betegner et betydningsfuldt Skridt til Forstaaelse af den moralske Følelses Udvikling. Han afviser Antagelsen af en særegen, oprindelig moralsk Sans, der skulde være færdig en Gang for alle, ligesaa vel som Forklaringen af al Moralitet udfra Egoisme eller udaf den rene Fornuft. Fornuftens store Betydning for den moralske Udvikling negter han ikke; men de enkelte moralske Erfaringer, af hvilke de almindelige moralske Fornuftsætninger kunne udledes, komme vi efter hans Opfattelse til at gøre ved Hjælp af hin uvilkaarlige og instinktmæssige Sympatiseren med Andres Tilstand og Færd. Først ved Generaliseringen, ikke ved de oprindelige Iagttagelser af Godt og Ondt, virker Fornuften med. Paa dette Punkt er han enig med Hutcheson, hvem han priser som den, der først har set klart her. — I den sidste Del af »Theory of Moral Sentiments« giver Smith en fortrinlig Kritik af tidligere Teorier, der endnu er af stor Interesse.

Hvad der har givet Anledning til at antage ikke blot en vis Modsætning, men endog en Modstrid mellem Smiths to Hovedværker indbyrdes, er den store Vægt, han i Skriftet om Nationalvelstand lægger paa, at den Enkeltes Erhvervsdrift skal have Lov at røre sig frit. Kilden til al Rigdom er Sparsommelighed og Arbejdsomhed, og de udvikle sig kun, hvor Erhvervsdriften ikke kues. »Den Drift, der bevæger os til Sparsommelighed,« siger Smith (Om Nationalvelstand. Dansk Overs. I, p. 469), »er en Begærlighed efter at forbedre vore Vilkaar, en Begærlighed, som vel i Almindelighed er rolig og uden Lidenskab, men som dog følger os fra Vuggen til Graven.« Hvorledes den Enkelte kan tilfredsstille denne Drift paa bedste Maade, finder han selv allerbedst ud af. Staten skal her ikke gribe ind

med Bud eller Forbud. Lad Enhver købe, hvor der er billigst, hvad enten det er indenlands eller udenlands. Tilbud og Efterspørgsel ville regulere Alt paa bedste Maade. Under Indflydelse af Forholdet mellem Tilbud og Efterspørgsel er den Arbejdets Deling, som er Betingelsen for al Kulturudvikling, bleven til, idet baade den Enkelte selv og de Andre fandt deres Regning ved, at han indskrænkede sit Arbejde til det, han efter sine Evner bedst kunde gøre. Dette viser sig baade i det Smaa og i det Store. Hvad der er Klogskab i enhver privat Husholdning, kan dog ikke være Daarskab i et stort Rige! (Om Nationalvelstand, II, p. 42—44). Regeringens Opgave er kun at skærme mod ydre Vold, at opretholde den indre Fred og at oprette og vedligeholde saadanne offentlige Værker og Stiftelser, som private Personer ikke kunne finde Fordel ved at sørge for. Ved denne sidste Bestemmelse (Om Nationalvelstand, II, p. 333) anerkender Smith altsaa dog, at der er Opgaver, som ikke kunne løses gennem Vexelvirkningen mellem de enkelte, hvert for sig af Erhvervsdrift ledede Individer. Overhovedet maa det vel bemærkes, at Smith selv ved Affattelsen af sit nationaløkonomiske Værk staar paa den »upartiske Tilskuers« Standpunkt. Det etiske Standpunkt er saa langtfra at være skudt til Side, at det netop ligger til Grund. Naar han priser Frihedssystemet, er det, fordi det er »ædelmodigt og gavmildt« (Om Nationalvelstand, II, p. 320). Naar han fordrer fri Rørelse for den Enkelte efter dennes egen Beregning af, hvad der bringer Fordel, saa er det, fordi han mener, at den Enkelte kan »ledes af en usynlig Haand til at befordre et Formaal, han ikke har stillet sig«. »Ved at søge egen Fordel befordrer han ofte Selskabets paa en kraftigere Maade, end om han virkeligt sætter sig for at befordre den« (II, 42). — Man lægge Mærke til Ordet »ofte«. Man har (som KNIES: Die politische Oeconomie vom geschichtlichen Standpuncte. Neue Aufl. Braunschweig 1883 p. 226 har paavist) citeret denne Udtalelse af Smith med Udeladelse af »ofte«, og derved er hans Lære kommen til at staa som en Lære om de egoistiske Interessers absolute Harmoni, der gør al Sympati og etisk Handlen overflødig, ja skadelig. Derved

vilde der ganske vist komme en uovervindelig Modstrid mellem Smiths to Værker.

For at forstaa Smiths Betydning som Nationaløkonom ret, maa man erindre, hvilken Tynge der hvilede over hele det borgerlige Liv, selv i de mest fremskredne Lande. Han taler de flittige og sparsommelige Borgeres Sag mod uvidende, ødsle og overmodige Regeringer, idet han støtter sig til den Erfaring, at England trods Krig og Ødselhed er gaaet frem i Velstand formedelst private Personers gode Husholdning og uafbrudte Bestræbelser for at forbedre deres egne Vilkaar (Om Nationalvelstand I, p. 476). Han fordrer Anerkendelse for det Arbejde, der gøres i det Dunkle og det Smaa, og som dog er det, der frembringer Hovedsummen af Nationens Kraft. Og han glæder sig over Arbejdslønnens Stigning i den nærmest foregaaende Periode, fordi Arbejderne udgøre den største Del af Samfundet. — Smiths Synsmaade er altsaa ogsaa i hans nationaløkonomiske Værk af etisk-social Natur, selv om han lægger større Vægt paa Produktionen end paa Fordelingen, og selv om han for tillidsfuldt gaar ud fra, at Privatøkonomiens Synspunkter uden videre kunne overføres paa Nationaløkonomiens. I sine Forelæsninger behandlede han under Fællesnavnet Retslære (jurisprudence) Retfærdighed, Økonomi (police), Statsindtægt og Krigsforberedelser (Lectures p. 3). Den tredie og fjerde Del af hans Kursus har hørt nøje sammen. —

b. Naar DAVID HARTLEY nævnes blandt Humes Efterfølgere, er det ikke, fordi han særligt er bleven paavirket af Hume, men fordi han har belyst Spørgsmaal, Hume beskæftigede sig med, fra en ny Side. Selv erklærer han at have faaet de afgørende Paavirkninger fra Newton og Locke. Han blev født ved York 1705. Hans Studium var først Teologi, men han opgav det, da han ikke kunde underskrive de 39 Artikler, og gik over til Medicinen. Tidligt fattede han den Plan at skrive et Værk, i hvilket han vilde sammenarbejde sine religiøse, filosofiske og fysiologiske Ideer. Hovedtanken i dette Værk fik han ved et Forsøg af en mindre bekendt Forfatter GAY paa at forklare alle højere Følelser som opstaaede ved Association af de lavere. Gay paastod, at Hutcheson ved Begrebet »Sympati«

havde indført en mystisk Aarsag (vis occulta), og forsøgte da at forklare Medfølelsen som opstaaet ved Ideassociation. Hartleys Værk *(Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations)* udkom 1749. Hartley virkede som Læge og skildres som en ædel og menneskekærlig Mand († 1757). — Hans Betydning i Psykologiens Historie beror paa hans Forsøg paa at forklare alle højere sjælelige Fænomener ved Association af ganske simple Fornemmelser og Forestillinger. Al Tænkning og Følelse, selv den mest ideelle og ophøjede, skal have udviklet sig paa denne Maade, og den Magt, vor Villie kan have over Forestillinger, Følelser og Handlinger, skyldes ligeledes Association. Associationslovene ere efter Hartley de højeste aandelige Naturlove. Association definerer Hartley vel som en Forbindelse mellem Forestillinger, der ere givne samtidigt eller i umiddelbar Rækkefølge (Observations. London 1792. I, p. 66); men han beskriver dog ogsaa det Fænomen, som nu kaldes Lighedsassociation (I, p. 291 f.), ligesom han ogsaa omtaler et umiddelbart Dækningsforhold (coincidence) mellem Forestillinger, saaledes som det fremtræder i den intuitive Vished, der er Grundlag for al anden Vished. — Fra den fysiologiske Side svarer der til Associationen en Forbindelse mellem forskellige Svingninger i Hjernens Smaadele, idet saadanne Svingninger ved Gentagelse forene sig til én Svingning. Om det indbyrdes Forhold mellem Forestillinger og Svingninger vil Hartley ingen Teori opstille; i deres sidste Kilde ere de nøje forbundne, men han vil hverken slutte sig til Spiritualismen eller Materialismen. — I Kraft af Associationsloven udvikler det sjælelige Liv sig Skridt for Skridt fra lavere til højere Former. Saaledes dannes der sammensatte Forestillinger, der kunne udgøre en saa fuldstændig Enhed, at de enkelte Forestillinger, af hvilke de ere opstaaede, ikke længere mærkes, ligesom et sammensat Stof kan have andre Egenskaber end dets Elementer. Fremdeles ville Virksomheder, der fra først af foretoges med fuld Bevidsthed, ved Gentagelse blive ubevidste, eller blive til, hvad Hartley kalder sekundært automatiske Virksomheder. Endeligt vil det Liv og den Styrke, med hvilke visse Forestillinger optræde, senere kunne gaa over til andre Forestillinger, som ved As-

sociation ere forbundne med dem. Det er paa disse tre afledede Love, at al aandelig Udvikling beror, særligt den Proces, ved hvilken de primitive, sanselige Følelser og Villiesytringer give Plads for mere ideelle Ytringer. Ad denne Vej kan Egoismen afslibes og ophæves, og uinteresseret og universel Medfølelse kan udvikle sig. Paa den anden Side kan ogsaa Misundelse og Grusomhed udvikle sig efter disse samme Love.

Ved Fremstillingsmaade og Opfattelse minder Hartley om Spinoza. Han har ført Associationspsykologien et betydningsfuldt Skridt videre ved at opstille Teorien om psykiske Forbindelser med andre Egenskaber end Elementerne og ved at fremdrage Motivforskydningens Fænomen. Og ligesom Spinoza er Hartley overbevist om, at formedelst saadanne psykologiske Love er Overgang mellem de største aandelige Modsætninger mulig: Selvopholdelse kan gaa over til mystisk Selvforglemmelse gennem Association og Motivforskydning. Kærligheden til Gud opstaar vel, siger Hartley, tildels af egoistiske Grunde; men da Gud er Aarsag til alle Ting, ville uendeligt mange Associationer samle sig i Forestillingen om ham, og denne Forestilling kan derved blive saa fremherskende, at Forestillingerne om alt Andet, os selv med, forsvinde i Forhold til den. — En ejendommelig Forening af Mystik og Realisme findes hos Hartley saavel som hos Spinoza; men han mangler dennes overlegne Klarhed.

Hartleys Teori blev ikke meget paaagtet, før Naturforskeren og Teologen JOSEPH PRIESTLEY (1733—1804), berømt ved sin Opdagelse af Ilten, ved sin Kamp mod Treenighedslæren og sin Begejstring for den franske Revolution, henimod Aarhundredets Slutning optraadte som dens Tilhænger og populariserede den. Priestleys almindelige Standpunkt betegner han selv som Materialisme, men han antager — i Tilslutning til en af Jesuiten BOSCOVICH opstillet Teori — at Materiens Væsen bestaar i Kraft, tiltrækkende eller frastødende Kraft, og at Atomerne ere at opfatte som Kraftpunkter, da dette i Virkeligheden er Alt, hvad vi vide om dem. Soliditet er kun en sanselig Egenskab, der ikke udtrykker Materiens Væsen, men kun en Virkning af dette paa Sanserne. Naar det forholder sig saaledes,

er der (som Priestley udvikler i sine *Disquisitions on Matter and Spirit*. London 1777) ingen Grund til at antage to forskellige Substanser; det kan meget godt være den samme Substans, som baade de fysiske og psykiske Kræfter tilkomme. Priestley er overbevist om, at denne Opfattelse langt bedre end den spiritualistiske, der er optagen fra den hedenske Filosofi, stemmer med den oprindelige kristelige Opfattelse.

Ogsaa en anden fremragende Naturforsker optog Hartleys Teori, Lægen ERASMUS DARWIN (1731—1802), Bedstefader til Charles Darwin, en Mand, der baade havde Talenter som Naturforsker, som Digter og som Filosof. I hans Hovedværk *Zoonomia or the Laws of Organic Life* (London 1794 ff., tysk Overs. ved J. D. Brandis. Hannover 1795 ff.) forklarer han Instinkternes Opstaaen ved Erfaring og Association under Indflydelse af Trangen til Selvopholdelse og Tillempelse efter Forholdene. Han gaar videre end Hartley ved (se især det mærkelige 39. Kapitel i 1. Del) at lægge Vægt paa, at de paa denne Maade erhvervede Egenskaber kunne gaa i Arv; derved udvikles den psykologiske Associationslære til en biologisk Evolutionslære, der har en Del fælles med den Hypotese, Lamarck nogle Aar senere opstillede om Arternes Udvikling, og ligesom denne er en Forløber for den store Hypotese, til hvilken Navnet Darwin skulde knyttes.

c. Af helt anden Art er den Stilling, THOMAS REID og hans Efterfølgere indtoge overfor Lockes og Humes Filosofi. I Modsætning til den ihærdige Analyse, der var den klassiske engelske Skoles Styrke og Storhed, men som truede med at undergrave Grundlaget for den trygge, populære Verdensopfattelse, ikke mindre end for den spekulative og den religiøse, appelleres der her til den naive Bevidstheds og den sunde Menneskeforstands Domme, og Filosofien faar den Opgave at gøre Rede for, hvad der ligger i disse Domme og at systematisere deres Indhold. Træt af og betænkelig ved Analysen vender man sig mod det Umiddelbare og kræver dets Ret. Det er en Reaktion, der under forskellige Former melder sig i Aarhundredets Løb, som Bebuder af den gennemgribende Reaktion mod det 18. Aarhundredes hele Retning, der kom ved det nye Aar-

hundredes Begyndelse, — en Reaktion, der i mange Henseender var frugtbar og berettiget ved at hævde de historiske Kendsgerningers Ret, men som tillige ofte var højst ukritisk, hvor det gjaldt om at bestemme, hvad der i det enkelte Tilfælde var givet som virkelig Kendsgerning. Den skotske Skole (saaledes kaldtes den af Reid grundlagte Retning, der allerede spores hos Hutcheson og Smith, men som med Reid blev herskende paa de skotske Universiteter) har Fortjeneste af Aandsvidenskaben ved sin sunde, beskrivende Psykologi; men den lider af den Fejl at forvexle Beskrivelse med Forklaring og at lægge teoretiske Synspunkter ind i Beskrivelsen. — Thomas Reid (1710—1796), den vigtigste Mand af denne Retning, var først Præst, senere Professor i Aberdeen og i Glasgow. I sit betydeligste Skrift (*Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.* 1764) fortæller han, at han havde været en Tilhænger af Lockes og Berkeleys Filosofi, men at Humes »Treatise« havde vist ham, at den fører til farlige Konsekvenser: til Omstyrtelse af al Videnskab, al Religion, al Dyd, al sund Menneskeforstand (common sense)! Derfor underkastede han den hele Retning en Kritik og opdagede, at den stred mod Erfaringen; det er ogsaa paa Erfaringens Grund, han vil bekæmpe den. Han vil følge Bacons og Newtons Metode. — Hvad Reid i kortere Form fremstillede i sin »Inquiry«, udførte han senere, med Anvendelse paa de specielle psykologiske Omraader, i sine større Værker: *Essays on the Intellectual Powers of Mind* (1785) og *Essays on the Active Powers of Mind* (1788).

Til Grund for al vor Erkendelse ligger der efter Reid visse instinktive Forudsætninger, som ingen Tvivl kan rokke ved. Det er de samme, der uimodstaaeligt lede alle Menneskers Antagelser og Adfærd i Livets almindelige Forhold. Det er den sunde Menneskeforstands Principer (principles of common sense), som ere ældre end al Filosofi og derfor have større Autoritet end den. De ere Bestanddele af vor oprindelige, fra Guds Haand stammende Konstitution.

Til disse oprindelige Principer hører først og fremmest Troen paa en materiel Omverden og paa Sjælens Existens.

Enhver Fornemmelse, jeg faar, vækker ved en naturlig Indskydelse (natural suggestion) Antagelsen af en ydre Genstand for Fornemmelsen, saavel som af et Jeg, der har Fornemmelsen. Mellem Sansning og Erindring paa den ene Side, Indbildning paa den anden Side er der ikke blot en Gradsforskel, men en kvalitativ Forskel, som ikke kan forklares nærmere. Troen paa det, der sanses eller erindres, er en simpel Bevidsthedsakt, der ikke kan beskrives nærmere, saalidt som den kan forklares ved Association. Det er ganske vist et mærkeligt Træk i vor Natur, vi her staa overfor: ved en Art naturlig Magi (by a natural kind of magic) fremkalder Fornemmelsen Noget for vor Bevidsthed, som vi aldrig have erfaret, og som vi dog strax opfatte og tro paa! — Beslægtet med Sanseopfattelsen (perception, der foruden sensation ogsaa indbefatter hin natural suggestion) er Aarsagsinstinktet, en naturlig, men uforklarlig Tilbøjelighed til at tro, at de Forbindelser mellem Fænomener, vi have iagttaget i Fortiden, ogsaa ville vedvare i Fremtiden. Paa dette Princip bygger al Videnskab saavel som al Overtro; det kan kaldes det induktive Princip. Al sund Menneskeforstand anerkender det, og vi vilde sætte den i Galehuset, der ikke anerkendte det. — Paa det praktiske Omraade have vi den moralske Sans som Exempel paa et oprindeligt Princip. »Ligesom vi«, siger Reid (Active Powers, p. 238), »ved de ydre Sanser ikke blot faa de oprindelige Forestillinger om Legemernes forskellige Egenskaber, men ogsaa de oprindelige Domme om, at dette Legeme har denne Egenskab, hint en anden Egenskab, saaledes faa vi ved vor moralske Evne baade de oprindelige Forestillinger om Godt og Ondt i Handling, om Værdighed og Uværdighed, og de oprindelige Domme om, at denne Adfærd er god, hin ond, denne Karakter værdig, hin uværdig.« Naturens Vidnesbyrd kundgør sig gennem den moralske Sans paa lignende Maade som gennem de ydre Sanser. De første Principer baade paa det teoretiske og det praktiske Omraade have en intuitiv Vished (intuitive evidence), som ikke kan modstaas, naar Sindet er modent, roligt og uhildet. —

Reid og den skotske Skole betegne en lignende Reaktion mod Hume, som Cambridgerskolen i sin Tid betegnede mod

Hobbes. Karakteristisk er det, at denne Reaktion nu selv beraaber sig, ikke paa evige Sandheder, men paa Erfaringens Vidnesbyrd. Den mener rigtignok, og det er dens store Misforstaaelse, at kunne læse evige Sandheder lige ud af de simpleste Iagttagelser, og den antager ligesaa mange oprindelige Instinkter, som der er gaadefulde Fænomener. En meget nem Forklaringsmaade! Tillige udstrækker den Intuitionen langt udover, hvad Descartes, Locke og Leibniz havde kaldt saaledes: den simple Opfattelse af Lighed eller Forskel. De mest komplicerede Bevidsthedsakter erklæres for intuitive og anses dermed for retfærdiggjorte. Denne Retning maatte føre til Stansning af al Forsken og Analyse. Og den rammer egentligt slet ikke Hume, da denne jo selv havde erklæret, at han i Praxis hyldede »den sunde Menneskeforstands Principer«, men kun fandt overordentligt store Vanskeligheder ved at begrunde dem. Reids Berettigelse overfor Hume laa i, at denne oversaa den oprindelige og stadige Sammenhæng mellem Fornemmelserne, der ligesaa vel er et Faktum som de enkelte Fornemmelser hver for sig. Men en videnskabelig Gendrivelse af Hume afskar han sig fra ved sin Appel til Common Sense, der var en Opgivelse af al Filosofi.

Der kom overhovedet efter Hume en lang Ebbe i den engelske Filosofis Historie, som er ret forstaaelig. Som allerede bemærket, var den Tankegang, man var slaaet ind paa i den engelske Skole, nu gennemført; Linen var løben ud. Og paa den anden Side trængte nu dels den politiske, dels den religiøse Interesse sig frem i første Linie: Politiken lagde igen Beslag paa fremragende Kræfter, efterat man i lang Tid havde levet paa Eftervirkningerne af Revolutionen af 1688, og den religiøse Følelse, som Latitudinarismen og Deismen havde dæmpet, blussede nu op i Metodismen, en stærk og dyb folkelig Reaktion mod den foregaaende rationalistiske Periode. Men disse Forhold kunne ikke her nærmere belyses. En fortrinlig Karakteristik af dem giver LESLIE STEPHEN i sit Værk: *History of English Thought in the 18th Century.*

FEMTE BOG.

DEN FRANSKE OPLYSNINGSFILOSOFI OG ROUSSEAU.

ALMINDELIG KARAKTERISTIK.

Den filosofiske Tænkning var ved David Hume bleven ført til et Punkt, hvor videre Fremgang kun var mulig ved Anlæggelsen af helt nye Synspunkter. Svaret paa det Spørgsmaal, Hume stillede i »Treatise« 1739, kom først med Kants »Kritik der reinen Vernunft« 1781. Det Mellemrum, der ligger imellem disse to store Værker, er især betydningsfuldt i Tænkningens Historie derved, at den filosofiske Tænkning blev gjort til et Kampvaaben. Det fredelige Tankearbejde blev afbrudt ved, at der blev blæst til Udrykning, til aandelig Kamp mod Fortidens Traditioner og Institutioner, som den utaalmodige Menneskeaand nu krævede til Regnskab. Den nye Videnskab havde paa den materielle Naturs Omraade ført til et storartet Resultat, storartet ikke blot ved sin store Horizont, men ogsaa ved sin exakte Begrundelse. Paa det aandelige Omraade havde man i det af den engelske Skole opstillede Princip, at enhver Forestillings Gyldighed skulde godtgøres ved dens Herkomst fra Erfaringen, et Middel til at prøve alle Ideer, for hvilke der krævedes Respekt. Og paa det sociale og politiske Omraade havde man i de naturretlige Grundsætninger, der vare formulerede paa Basis af det 16. og 17. Aarhundredes Kampe, en Maalestok, man frejdigt stillede op overfor det Autoritetsprincip, der hidtil havde baaret Samfundsordenen. Var man da færdig med Undersøgel-

sen, saa man nu havde Ret til at skride til praktisk Anvendelse? Man havde sikkert ingen anden Ret end den, som Livets egen mægtige Trang giver. De ensomme Tænkere vilde neppe have sluttet af; men deres Tid var foreløbigt forbi. Nogle Aar før Hume søgte over til Frankrig for dér i større Ensomhed at udarbejde sit Hovedværk, havde to unge Franskmænd besøgt England, men ikke for i Ensomhed at modne deres Tanker, tvertimod for at aabne Sind og Sans for det engelske Aandsliv og optage i sig den levende Bevægelse, som den sunde engelske Jordbund havde fostret. Voltaire og Montesquieu hjembragte fra England som fra en helt fremmed Verden helt nye Forestillinger om Filosofi, Religion, Kirke og Stat. Det var et Rejsebekendtskab, de gjorde med engelske Tanker og Forhold, og deres Formaal var ikke at beholde det Lærte hos sig for at udvikle det videre, men at lade det i saa fri, let og simpel Form som muligt drage videre ud i Verden for at virke vækkende, æggende og omdannende. Og man benyttede til dette Formaal ikke blot den engelske Forskens Metode og Resultater: hele Tankeudviklingen fra Renaissancen gennem de store Systemer til Erfaringsfilosofien afgav Midler til at føre Kampen. Bag den voldsomme og radikale Kritik, der nu anvendtes paa alt Overleveret, laa en Dogmatisme, der mente sig væsentligt færdig hvad Verdensopfattelse og Livsanskuelse angik. Man maatte selv staa fast for at kunne omstyrte det Bestaaende. Naar man paa én Gang, som i et Nu, vil gøre op med Alt, hvad Historien har frembragt paa det aandelige og det sociale Omraade, maa man have stor Tillid til sit eget Standpunkt. Men saaledes gaar det overalt i Historien: naar der skal holdes Dommedag, har man ikke Tid til at vente, til alle Præmisser ere i Orden. Kristendommen og Kirken ventede ikke med at tilintetgøre den antike Kultur, til de kunde give fuld Begrundelse for deres Overlegenhed. Den antike Kultur blev sprængt. Aandelige Strømninger ere hensynsløse. Naar der længe er dæmmet op for aandelig Trang, kommer der et Punkt, hvor den bryder igennem, hvor meget Værdifuldt den saa end ødelægger paa sin Vej. At Kirken ikke virkeligt havde overvundet den antike Kultur, blev klart ved Renaissancen. Og at den

filosofiske og politiske Revolution i Slutningen af det 18. Aarhundrede ikke virkeligt overvandt den gamle Tingenes Orden, blev klart ved den romantiske Reaktion ved det 19. Aarhundredes Begyndelse. Man var i Virkeligheden ikke færdig med at filosofere i Kamrene, da man begyndte at filosofere først i Salonerne, og dernæst paa Gader og Stræder. Men det filosofisk Ufærdige i de Tankevaaben, med hvilke man rykkede i Marken, tager Intet bort fra Betydningen af den historiske Mission, de Mænd havde, der aabnede Kampen. Hvor det gælder Livet, maa man bruge de Vaaben, man har. Og skønt man ikke altid faar Indtrykket af intellektuel Overlegenhed hos de franske Filosofer ved Midten af det 18. Aarhundrede, ja, skønt de ved deres ivrige Stræben efter at simplificere og popularisere ofte kom til at gøre det Store smaat og til at vanhellige det virkeligt Ophøjede, saa laa der dog selv bag deres Dogmatisme, deres Kortsynethed og deres Smaalighed en flammende Tro paa Lyset, paa Fremskridtet, paa Menneskeheden, for hvis Skyld mange Synder kunne tilgives dem. Hvad Voltaire udbryder i sine Mindeord over en ung, tidligt bortgangen ædel Tænker (Vauvenargues): »Hvorfra fik du dog den mægtige Flugt i dette Smaalighedens Aarhundrede?« — det kan bruges som Motto paa den hele Bevægelse. Særligt naar man behandler det 18. Aarhundredes franske Filosofi ikke i en Literatur- og Kulturhistorie, men i en Filosofiens Historie, maa den stærke subjektive Understrøm ikke glemmes; hvad Overstrømmen frembyder, kan ofte synes smaaligt og ubetydeligt. Dog — der var En, i hvis stærkt bevægede Sind den subjektive Understrøm blev saa godt som eneraadende, saa han fik Magt til paa en Maade, hvorpaa det aldrig var sket før, at tale den umiddelbare Følelses, den individuelle Stemnings Sag, Naturens Sag overfor Kultur og Reflexion, de store, enkle, menneskelige Livsværdiers Sag overfor enhver Art Aristokrati og Forfinelse. Hos Jean Jacques Rousseau kom et nyt Livselement, en ny Side ved Aandslivet frem og stillede sig i Modsætning saavel til den nye kritiske Visdom som til den gamle Tingenes Orden. Dybere nede, end noget Autoritetsforhold og nogen kritisk Reflexion naar, paaviste han den levende menneskelige Følelse som den,

hvis Tilslutning ingen Overlevering og ingen Tænkning kan undvære, og som den, der er Grundlaget for al Livsværdi. I denne Simpelhed og Renhed var Følelsens Betydning aldrig bleven gjort gældende før, saa ofte end mystiske Retninger havde talt dens Sag. Ikke saa meget ved sine Ideer og Teorier som ved selve sin Personlighed (trods alle dens Skrøbeligheder) betegner Rousseau et stort Vendepunkt i filosofisk Henseende: Vurderingsproblemet bliver afgørende til med ham, medens Tilværelsesproblemet og Erkendelsesproblemet hidtil saa godt som havde behersket Alt. Og idet han vender sig baade mod den gamle Tingenes Orden og mod den nye Kritik, godtgør han, at der gives Noget, ingen af dem lader komme til sin Ret. Han er af det 18. Aarhundredes Filosofer den, der mest afgjort peger mod Fremtiden og har dens Spirer i sig. Han er jo ogsaa den af Tidens Tænkere, der interesserer sig mest for Barnet.

At de radikale Konsekvenser — baade i deres negative og i deres positive Form — netop droges i Frankrig og ikke i selve England, hvor de afgørende Principer vare komne frem, havde sin gode historiske Grund. TAINE har (i »L'ancien régime«) paa en glimrende Maade vist, hvorledes det franske Sprog og den franske Aand vare blevne slebne ved Hoffet, i Salonerne og i den klassiske Kunst til at være Organer for simple og klare Ideer, for en Tænkning, der med mindst mulig Forberedelse vil drøfte de største Problemer, og som ikke stræber efter at udvide sit Omraade, men kun vil gennemarbejde, hvad der er vundet. Dog vilde den klassiske Aand og det slebne Sprog ikke være en tilstrækkelig Forklaring. Derved forklares kun Formen, ikke Indholdet og Retningen. Den egentlige Aarsag til, at de praktiske Konsekvenser af den engelske Filosofi droges i Frankrig og ikke i England, er at søge i, at den gamle Tingenes Orden paa fransk Grund stod ganske anderledes stejl og stædig overfor det Nye end i England, og at den samtidigt var langt mere hul og raadden end paa engelsk Grund. Den engelske Samfundsordning havde optaget de nye Kræfter i sig og formaaede at bruge dem som Vækkere til fortsat Udvikling. I Frankrig var den gamle Samfundsorden

saa konsekvent gennemført, at den enten maatte knuse al Kritik eller knuses af den.

1. VOLTAIRE OG MONTESQUIEU.

I sine *Lettres sur les Anglais*, som vare skrevne 1728—1730 og udkom i Amsterdam 1735 (efterat de allerede 1732 vare udkomne i engelsk Oversættelse i London), fremstillede VOLTAIRE (f. 1694, d. 1778) for sine Landsmænd en ny Naturvidenskab, en ny Filosofi og en ny Samfundsorden. Han stillede Locke og Newton mod Descartes, Socinianere, Qvækere og andre Dissentere mod Katoliker, Parlamentsforfatning mod Enevælde. Selv hvor han ikke direkte hentydede til en Sammenligning, men vilde forholde sig rent beskrivende, var Meningen tydelig nok, og man tog ikke fejl af den; Bogen blev brændt. Mange Franskmænd betragtede desuden Voltaire (ligesom senere Montesquieu) som en daarlig Patriot, fordi han beundrede det engelske Væsen. Men hine Breve betegne et kulturhistorisk Vendepunkt: Indpodningen af engelske Tanker paa Kontinentet. Senere udgav Voltaire en god populær Fremstilling af Newtons fysiske Teorier (*Eléments de la philosophie de Newton*, mis à la portée de tout le monde. 1738), der meget bidrog til at skaffe den nye Naturlære Udbredelse og Sejr. Voltaire har ikke Betydning som selvstændig Tænker, men som den store Forkorter og Popularisator. Titelen paa et af hans vigtigste filosofiske Skrifter: *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) er i denne Henseende karakteristisk. Anskuelserne ere færdige; det gælder kun om at forme dem saaledes, at de let kunne transporteres. Han priser Locke, fordi han har givet os Sjælens Historie, medens saa mange »raisonneurs« tidligere havde givet os dens Roman, og fordi han udleder Alt, hvad der er i Forstanden, fra Sansningen. Men han er ikke utilbøjelig til at gaa videre og betragte al Erindring og Tænkning som blot fortsat og ændret Sansning; da Condillac (som senere skal omtales) havde opstillet denne Lære, sluttede Voltaire sig til hvad »den store Filosof« havde sagt (Art. Sensation i Dict. phil.).

Men naar Alt stammer fra Sanserne, hvad kunne vi saa vide om det Evige og Uendelige og om Sjælens Natur? Saa godt som Intet. Ejendommeligt for Voltaire — i Modsætning baade til Condillac og til Locke — er det skeptiske Resultat, han uddrager af den Sætning, at Alt i vor Bevidsthed stammer fra Sansningen. Officielt forsikrer han vel, med en Ironi, der ikke er til at tage fejl af, at Aabenbaringen har belært os om Sjælen som aandelig Substans. Men hans Overbevisning om »Menneskeaandens Grænser« (se Art. »Bornes de l'esprit humain« i Dict. phil.) udtaler sig i de Ord, med hvilke han ender Artiklen om Sjælen i sit filosofiske Dictionnaire: »O Menneske, Gud har givet dig Forstanden for at lede dig til det Rette, ikke for at trænge ind i de skabte Tings Væsen!«

Alt stammer fra Sansningen, derom nærer Voltaire dog ingen Tvivl. Men selve Sansningen? Locke havde til Voltaires store Glæde sagt, at der jo Intet var i Vejen for, at Gud kunde have givet Materien Evne til at sanse. At Meddelelsen af denne Evne i Følge Locke kun kunde ske ved en *mirakulos* Akt, lagde Voltaire ikke Mærke til; han griber Bemærkningen og bruger den som Vaaben mod Spiritualisterne. Der ytrer sig dog her tillige en Bestræbelse i hans System for at føre Alt tilbage til to Principer: Gud og Materien. Han havde da ingen Brug for Aander som Mellemled. Men hvad er da Materien? Ja, det véd man egentligt ligesaa lidt, som man véd, hvad Sjæl er. Dog tvivler Voltaire ikke om dens Existens, og han tillægger den endog en evig Existens: »Ingen Grundsætning«, siger han (Art. »Matière« i Dict. phil.), »er mere almindeligt anerkendt end den, at *Intet bliver til af Intet*. Det Modsatte er jo ubegribeligt.« »Maaske ledes min Fornuft vild af denne gamle og almindeligt antagne Ide [at Intet bliver til af Intet]; men den siger mig, at Materien maa være evig, eftersom den existerer; hvis den var til igaar, har den været til forhen. Jeg ser ingen Sandsynlighed for, at den skulde være begyndt at blive til, eller nogen Aarsag til, at den skulde være bleven til paa et Tidspunkt snarere end paa et andet.« (Le philosophe ignorant. 1766. p. 32). — Og han søger at vise, at Religionen ikke lider ved denne Antagelse af en evig Materie, der ordnes

paa hensigtsmæssig Maade af Guddommen. »Ganske vist vide vi heldigvis nu formedelst Troen, at Gud fremdrog Materien af Intet, men« o. s. v. Vel frembyder ogsaa Antagelsen af en evig Materie forskellige Vanskeligheder, og man maa ikke smigre sig med, at man kan overvinde dem; Filosofien kan ikke give Forklaring paa Alt. Men Troen paa en af Gud ordnet evig Materie frembyder ingen moralske Betænkeligheder: vi have samme Forpligtelser, hvad enten vi have et ordnet eller et skabt Kaos under Fødderne! — Voltaire hævder de spekulative og dogmatiske Afgørelsers ringe Betydning i praktisk og moralsk Henseende. Det er maaske dette Punkt, hvor han har sin største Betydning i filosofisk Henseende, og hvor hans Skepsis tillige viser sig at være forskellig fra blot Blaserethed. Om den praktiske Alvor, Voltaire kunde vise, hvor det gjaldt, vidner tilstrækkeligt hans Optræden som Forsvarer for de Undertrykte og de uskyldigt Dømte. Han har i Gerning vist, at selv om det var Ironi eller Ondskab, naar han saa ofte henviste til, hvad Aabenbaringen lærte, var hans fulde Villie med, naar han stillede Praxis i Modsætning til Spekulation. Overfor Udødelighedstroen synes han at have stillet sig saaledes, at den var nødvendig for at holde det Moralske oppe i Menneskeheden. (Le bien commun de tous les hommes demande qu'on croye l'âme immortelle. Lettres sur les Anglais. XIII). Troen paa Gud søgte han (skønt han ogsaa her støttede sig til »le bien commun)[83]) dog at give en Begrundelse for, idet han (ligesom Newton) støttede sig til den hensigtsmæssige Ordning i Naturen. Han forsvarer Antagelsen af Hensigtsaarsager (causes finales): kun skal man holde sig til de Virkninger, der ere uforanderligt de samme til enhver Tid og overalt, ikke til de specielle og afledede Virkninger. Voltaire fremhæver skarpt og med drillende Velbehag Skyggesiderne i Verden, og han bekæmper den Optimisme, der med Blikket henvendt paa de store Love, der raade for det Hele, overser eller ringeagter de Lidelser og Ulykker, denne almindelige Tingenes Orden kan medføre for de enkelte Væsener. Lissabons Undergang ved Jordskælv gav ham, som bekendt, særlig Anledning til Spot over den bedste af alle mulige Verdener. Han rammer Leibniz' optimistiske System lige midt i

Hjertet, naar han lader sin Candide (da han blev pisket ved en Autodafé, der blev holdt som Soningsfest efter Lissabons Undergang!) sige til sig selv: »Hvis det er den bedste Verden, hvorledes ere saa de andre beskafne?« Voltaire harmedes over, at Leibniz, Shaftesbury og efter dem paa Vers Pope udtalte, at Alt var godt, og at man ikke kunde fordre, at Gud skulde forandre sine evige Love for et saa usselt Væsens Skyld som Mennesket. »Man maa dog«, siger han (Art. »Tout est bien« i Dict. phil.), »indrømme, at dette usle Væsen har Ret til i al Ydmyghed at skrige og til — alt imens det skriger — at søge at forstaa, hvorfor dog hine evige Love ikke ere blevne til for hvert enkelt Individs Skyld!« For Voltaire selv var Svaret paa dette sidste Spørgsmaal givet i hans Lære om Gud og Materien, der maaske netop var motiveret ved Eftertanke over de Onder, den lovmæssige Naturorden medfører for enkelte Væsener. Han tror paa en god Gud, men Lidelsen i Verden er ham et Vidnesbyrd om, at denne Gud ikke er almægtig, men stadigt har en Modstand at overvinde, og denne Modstand finder han i den evige Materie. Den moralske Side ved Religionen var ham det Væsentlige. »Efter vor hellige Religion«, siger han, idet han begynder med sit sædvanlige officielle Buk (Art. »Religion« i Dict. phil.), »der ganske sikkert er den eneste gode Religion, hvilken mon der saa er den mindst slette? Skulde det ikke være den simpleste? Skulde det ikke være den, der lærer megen Moral og meget faa Dogmer? den, der stræber efter at gøre Menneskene retfærdige uden at gøre dem absurde?« Alt i Religionen, der gaar ud over Tilbedelsen af et højeste Væsen, erklærer han for Overtro. Simpelhedens Tanke, der af Renaissancetidens Tænkere anvendtes til Forstaaelse af den naturlige Verden, anvendes nu af Oplysningstidens Tænkere paa den overnaturlige. Overfor den positive Religion holder Voltaires Kritik sig til de fuldt færdige Dogmer; om deres Tilblivelse, om deres Udspring af menneskelig Følelsestrang, om den symbolske Værdi, de kunde have som Udtryk for dyrt købte sjælelige Erfaringer, spørger han ikke. Han morer sig over de lunefuldt ordnede Øer i Religionens Ocean og tænker ikke paa, at hvad der saaledes fremtræder spredt, modsigende

og regelløst paa Overfladen, kan have sin underjordiske Sammenhæng og maaske være Virkning af vulkanske Kræfter i Dybet. Det Ubevidste eller Halvbevidste, det Uvilkaarlige og Spontane, den dunkle Følelsesbevægelse forstod han ikke. Han saa Alt som i et klart Daglys. Dæmring og Tusmørke var for ham Tegn paa Tvetydighed, Afsindighed, Dumhed, Latterlighed eller Slyngelagtighed. Overfor Sligt opererer han med det Alternativ, at man enten maa være gal eller en Slyngel (fou — fripon) for at tro det. Hvad der frembringer Overtroen, er Fanatismens Galskab og Dumhed, der kan stige til Uforskammethed (insolente imbécillité); men derpaa komme Slynglerne og benytte sig af Galskaberne i deres Øjemed[84]). En elementær Religionspsykologi, der unegteligt tilfredsstiller Simpelhedens Princip og er i høj Grad »portativ«!

Voltaire var overbevist om, at det Tidspunkt var kommet, da der kunde gøres op med alle Fordomme. Det var ikke hans Mening, at alle Fordomme var slette: der er dem, der godkendes af Fornuften (Art. »Préjugés« i Dict. phil.). Men om Tilstrækkeligheden af Fornuften, af hvad man dengang kaldte Fornuft, tvivlede han ikke. Han jublede (i sine Breve til d'Alembert) over, at »Fornuftens Tidsalder« var kommen. Paa alle Punkter saa han Kirkens Magt vige, i de Dannedes Bevidsthed som i Staten. Ganske vist — en Grænse var der for Udbredelsen af Oplysningen: »Pakket«, »Skomagerne og Tjenestepigerne« kunde ikke faa Del i den. Men Voltaire trøster sig: »Det drejer sig ikke om at forhindre vore Lakajer i at gaa til Messe eller Prædiken; det drejer sig om at udrive Familiefædrene af Bedragernes Tyranni og at udbrede Tolerancens Aand«[85]). Han anede ikke, at Lakajerne ogsaa snart begyndte at filosofere; han havde jo selv gjort Filosofien »portativ«. Udover Dualismen mellem »pæne Folk« (honnêtes gens) og »Pakket« (canaille) saa han ikke. Atter her holdt han sig til de fremspringende Modsætninger uden at formaa at finde den ganske vist ofte skjulte Forbindelse. Dog maa det ikke glemmes, at Svælget mellem de forskellige Dele af Folket just paa hans Tid var saa stort og gabende, som vi nu ikke kende det,

og at Voltaire saa Løsningen i et oplyst Enevældes Omsorg for den store Mængde. —

MONTESQUIEU (1689—1755) havde væsentlige Egenskaber, som Voltaire manglede, især den at tænke saaledes, at Tingene bleve sete i deres bestemte Sammenhæng og ikke løsrevne for Pointens Skyld. Han hæver sig højt over det 18. Aarhundredes sædvanlige Tankegang ved den Ide, der ligger til Grund for hans Hovedværk (*Esprit des lois* 1748): at Institutionerne og Lovene ikke ere vilkaarlige Frembringelser, men forudsætte bestemte naturlige Betingelser for at bestaa og for at virke. Han fremhæver Lovenes Sammenhæng med Klima, Sæder og Levevis, med Religionen og med den hele Folkekarakter. »Lovene maa«, siger han (Esprit des lois, I, 3), »være saa ejendommelige for det Folk, for hvilket de ere skrevne, at det er et rent Tilfælde, naar et Folks Love kunne passe for et andet«. Den nyere historiske Skole har i Montesquieu en af sine vigtigste Forgængere. — Men det er dog hans Bestræbelse at naa til almindelige Ideer gennem Studiet af de historiske Forhold. Paa flere Punkter kan han netop ved Gennemførelsen af sin historiske Metode godtgøre det Sofistiske i det Forsvar, der var ført for overleverede Misbrug, saaledes ved Undersøgelsen af den personlige og den politiske Frihed. Og hans Beundring for Oldtiden og for England fører ham til at give ideale Skildringer, der bleve ligesaa mange Fordømmelser af de bestaaende Forhold i Frankrig. Som han efter sin Hjemkomst omdannede sin Have til en engelsk Park, saaledes fik ogsaa hans politiske Ideer en engelsk Kolorit. Og her maa det vel mærkes, at han i sin berømte Skildring af den engelske Forfatning (Esprit des lois, XI, 6) snarere bygger paa sit Studium af Lockes Bog »Of Civil Government« end paa dybere gaaende Undersøgelser af selve det engelske Forfatningsliv i dets Sammenhæng med Nationens Historie og Sæder. Lockes Afhandling var jo et teoretisk Forsvar for Revolutionen; den skulde ikke beskrive, hvad der historisk bestod, men begrunde Retten til at udvikle det historisk Bestaaende videre i en bestemt Retning. Montesquieu gaar nu endog videre end Locke, idet han langt skarpere end denne udvikler Teorien om Magtens Tredeling som lovgivende, dømmende og udøvende.

Han saa ikke, at denne Tredeling faktisk kun passede nogenlunde paa et bestemt Stadium af den engelske Historie, netop Tiden lige efter Revolutionen. Tidligere havde Kongen havt større Del i den lovgivende Magt, og senere har Parlamentet faaet en stedse større Del af den udøvende Magt[36]). Og dog betragtede Montesquieu dette System som urgermanisk: »dette smukke System er opfundet i Skovene«. Han kendte det kun som fuldt færdigt og som en ydre Form for Folkets politiske Liv; hele det Grundlag af Selvstyrelse i de mindre Kredse, der bærer den engelske Parlamentsforfatning, saa han ikke. Ligesom Voltaire tog Lockes og Newtons Resultater uden at medtage den Aand, det Forskersind, af hvilke de vare voxede frem, saaledes tog Montesquieu den engelske Forfatnings Form og systematiserede den uden at medtage den faste Undergrund, som i Virkeligheden bar den. Fra denne Side set er han beslægtet med den franske Oplysningsfilosofi og hører hjemme i dens Rækker. Man mærker ogsaa hos ham »den klassiske Aand«. ALBERT SOREL siger træffende om ham: »Han følger ikke Regeringerne i deres historiske Udvikling . . . Han fremstiller dem som fæstnede, fuldstændige, definitive . . . Ingen Kronologi og intet Perspektiv; Alt ligger i samme Plan. Det er Tidens, Stedets og Handlingens Enhed, der fra Teatret er overført paa Lovgivningen«. — Det var dog ikke Montesquieus Mening, at engelske Former uden videre kunde overføres til Frankrig. Hans Tanker gik snarere i Retning af Genoplivelse af det gamle franske Monarki med en oplyst Embedsstand og især med en uafhængig Dommerstand. Men hans Tids Aand lagde Tendenser ind i hans Værk, der stred mod hans egen historiske Metode; og især hos hans Læsere var denne Aand saa mægtig, at hans Værk fik en revolutionær Betydning, han ikke havde tænkt sig.

2. CONDILLAC OG HELVETIUS.

Det erkendelsesteoretiske og psykologiske Grundlag for den franske Oplysningsfilosofi blev udarbejdet af CONDILLAC (1715

—1780), en fredelig Tænker, der efter tidligt at være bleven Gejstlig og efterat have ledet en italiensk Prins' Opdragelse, tilbragte sine sidste Aar i et Abbedi, hvis Indtægter han nød. I sit Hovedværk (*Traité des sensations*, 1754) gennemfører han med Klarhed og Bredde og mere ad deduktiv end ad induktiv Vej den Sætning, at Alt i vor Bevidsthed, ikke blot — som Locke havde lært — alt Indhold, men ogsaa alle Virksomheder og Former, var blot Omdannelse af simple passive Fornemmelser (sensations transformées). Den enkelte Sansefornemmelse optræder som en rent passiv Forandring i Sjælen. Naar denne Forandring er saa stærk, at andre Fornemmelser udelukkes, opstaar Opmærksomhed. Naar vi samtidigt have to Fornemmelser, siges vi at sammenligne og dømme. Erindring er kun Eftervirkning af en Fornemmelse. Abstraheren er Udsondring af en Fornemmelse fra andre Fornemmelser. Betingelsen for al Sammenligning, Dømmen, Erindren og Abstraktion er Opmærksomheden, der altsaa er Grundfænomenet i Erkendelsen. Ved dens Hjælp formaa vi at opfatte tydeligt og sondret, hvad der fra først af fremtræder i en kaotisk Helhedsopfattelse. Paa saadan sondret og derved tydelig Opfattelse af, hvad der først fremtræder i kaotisk Blanding — altsaa paa Analyse — beror al Erkendelse. Naar vi ved Sprogets Hjælp danne Tegn for hvert af de Elementer, Analysen frembyder, kunne vi ved Forbindelse af disse Tegn og ved at substituere Tegn, der betyde det Samme, for hverandre, udvikle en logisk Regnekunst, et videnskabeligt Sprog af fuldstændig Klarhed og Nøjagtighed. Kun ved Hjælp af et Tegnsprog kan Analysen fuldføres; men den virker igen tilbage paa Tegnsproget, og al Videnskab er egentligt et System af Tegn, hvis Betydninger og indbyrdes Forhold ere fuldstændigt klare. (Smlg. Condillacs Skrift: *La langue des calculs*. Introduction). Sprogene ere analytiske Metoder, idet Mennesket uvilkaarligt analyserer, ledet af sin Trang til at foretage Gestus eller udbryde i Raab overfor det, der vækker hans Opmærksomhed. Senere bliver da omvendt Videnskaben, den nøjagtige Analyse, det Samme som et fuldkomment Sprog.

Condillacs Erkendelseslære er et Forsøg paa at udlede Alt

af Erfaringen saaledes, at Erfaringen selv opfattes som fuldstændigt passiv, men tillige saaledes, at der dog vises Muligheden af en Videnskab paa Erfaringens Grund. Ved sin Klarhed og Simpelhed vandt hans Lære stor Tilslutning, og den fortrængte Kartesianismen paa de officielle Læreanstalter. Den blev den Filosofi, der lærtes i Aarhundredets Slutning, under Revolutionen og Kejserdømmet, indtil nye Retninger gjorde sig gældende. Condillac anvender i »Traité des sensations« den Fremstillingsmaade, at han tænker sig en Statue, hvis Sanser én ad Gangen vaagne til Virksomhed; der opstaar én Fornemmelse ad Gangen, og det undersøges, hvorledes Bevidsthedslivet successivt udvikler sig og under Indtrykkenes Indflydelse faar sine forskellige Evner (Opmærksomhed, Sammenligning, Erindring o. s. v.), der altsaa ikke ere oprindelige Anlæg i Naturen. Karakteristisk er især hans Forsøg paa at beskrive Opmærksomheden som en rent passiv Tilstand og hans Beskrivelse af Sammenligning som samtidig Opmærksomhed overfor to Indtryk. — Den successive Opstaaen af de forskellige Evner foregaar under Paavirkning af Menneskets Drifter og Fornødenheder. Drift og Fornødenhed opstaar ved Sammenligning af Lyst- og Ulystfølelser, der ere en særegen Art Sansning. I Stedet for at udstyre os med en Mængde oprindelige Evner, har Naturens Ophav givet os Lyst- og Ulystfølelse til at vække Opmærksomheden og derved sætte Analysen i Gang, først i dennes simplere, dernæst i dens højere Former.

Skønt Condillacs Lære fra en væsentlig Side set staar i skarp Modsætning til den kartesianske, har den ikke blot Berøringspunkter med denne i den Vægt, der lægges paa den analytiske Metode, men ogsaa i den spiritualistiske Synsmaade, der tilsidst ligger til Grund. Ti Condillac hævder bestemt, at Sansning er forskellig fra Bevægelse, og at denne derfor kun kan være Lejlighedsaarsag til Sansningens Opstaaen i en fra Legemet forskellig Sjæl. Vel kende vi (indrømmer Condillac, ligesom Locke) Sjælens Substans ligesaa lidt som Legemets. Men Evnen til at sammenligne (efter Condillac: til at have to Fornemmelser paa én Gang) forudsætter dog en *enkelt* Substans som Fornemmelsernes Bærer. (Se især *De l'art de raisonner*

I, 3 og *Discours préliminaire du cours d'étude*, Art. 4). Desuden angaar Condillacs Lære kun vore Fornemmelser; disse ere kun »Statuens« egne Tilstande; hvis den første Fornemmelse er Rosenlugt, saa er Sjælen kun Rosenlugt og ikke Andet. Udstrækningen, som efter Condillac kun skriver sig fra Berøringssansen, oprindeligt slet ikke fra Synssansen, er kun det mest konstante Element i vore Fornemmelser, det, hvorom de andre samle sig; men har man derfor Ret til at betragte den som Udtryk for absolut Realitet? Udstrækningen er en Fornemmelse, der vækkes i os, saavel som andre Fornemmelser, ved Noget, hvis Væsen vi ikke kende. (Traité des sensations, I, 1; II, 11; IV, 5). Condillac røber Indflydelse af Berkeley (»Barclai«, som han kalder ham), i hvert Tilfælde af hans »Theory of Vision«, hvorimod det er tvivlsomt, om han har kendt hans Hovedskrifter; hans Abstraktionslære tyder ikke paa det.

Vi have allerede hørt Voltaire henvise til Condillac som den store Filosof. Som det kan gaa i Krigstid, blev den fredelige Tænkers Resultater brugte som Krigsvaaben. Man tog hans Lære om Sansningens Transformation og lod hans Spiritualisme ligge. I direkte Medvirken med den frie Retning og under stigende Sympati med den forfattede derimod HELVÉTIUS (1715—1771) sine Arbejder (*De l'esprit*, 1758. — *De l'homme*, 1773—74). Bogen De l'esprit blev behandlet som en af de ugudeligste Bøger, der nogensinde er skrevet. Den blev fordømt af Erkebiskoppen af Paris, af Paven og af Pariserparlamentet, og Helvétius, der havde ventet sig literær Berømmelse ved Bogen, maatte en Tid opholde sig i Udlandet, blandt Andet en Tidlang hos Frederik den Store, der satte stor Pris paa hans uegennyttige Karakter og efter hans Død skrev til d'Alembert: »Med uendelig Smerte har jeg erfaret hans Bortgang. Hans Karakter forekom mig beundringsværdig. Maaske maatte man have ønsket, at han hellere havde raadspurgt sit Hjerte end sin Aand«. Helvétius var en frisindet, mildt tænkende og menneskekærlig Mand, der brugte den Rigdom, han havde vundet sig som Generalforpagter, i Literaturens og Velgørenhedens Tjeneste. Med stor Sorg og Harme fulgte han (som man især ser af det

efterladte Skrift De l'homme) sit Fædrelands Nedværdigelse og indre Opløsning. Hans Skrifter ere baarne af Overbevisningen om de ulykkelige Følger af, at Individerne udelukkes fra aktiv Deltagelse i det offentlige Liv. Karaktererne faa da ikke tilstrækkeligt store Motiver og Emner til Handling. Det gaar baade ud over Literaturen og Moralen. Ti baade Talentet og Dyden, »Aanden« (esprit) og »Retskaffenheden« (probité) betinges og udvikles ved Regeringsformen og ved den igen af Regeringsformen bestemte Opdragelse. Dette er den store, alvorlige Hovedtanke, der ligger bagved Helvétius' Værker. Han fortsætter Condillacs Teori om alle Evners Udvikling ved Erfaring og ydre Paavirkning. Endog Kærligheden til os selv er erhvervet: ti vi kunne ikke føle Kærlighed, uden at vi først have følt Lyst og Smerte. Modtageligheden for Lyst og Smerte er da den eneste Gave, Naturen oprindeligt har givet os. Den vækker og skærper Opmærksomheden, og den bestemmer vor Handlen. Hvad der kommer til at fæstne vor Opmærksomhed, beror paa Opdragelsen — dette Ord taget i allervideste Betydning, saaledes at det betegner Alt i vore Omgivelser og Forhold, som faar Indflydelse paa vor Udvikling, lige til de mindste Ubetydeligheder. Idet Helvétius tager Ordet Opdragelse i denne vide Betydning, kan han paastaa, at to Mennesker aldrig faa ganske samme Opdragelse (De l'esprit, III, 1). Begavelsen antager han for ens hos Alle — men Betingelserne for dens Udvikling ere forskellige. Alle Karakterforskelligheder udleder Helvétius af Opdragelsen, og da denne igen hænger sammen med de offentlige Forhold og Regeringsformen, ser man, hvorledes hans Teori motiverer hans Sorg og Harme over Frankrigs indre Tilstande.

Sædernes Fordærvelse bestaar ikke saa meget i de Udsvævelser, de Enkelte hengive sig til, som i den almindelige Spaltning af den individuelle og den sociale Interesse. Det er Hykleri, naar Moralisterne angribe de enkelte Individers private Laster, i Stedet for at rette deres Angreb mod de offentlige Misbrug og mod Undertrykkelsen fra oven. Moral, Lovgivningskunst og Pædagogik ere ikke tre forskellige Bestræbelser, men hvile paa det samme Princip, nemlig Principet om den offentlige Nytte, Nytten for det størst mulige Antal Mennesker, der

ere forbundne til en Stat. (De l'esprit, II, 17). Hvad der anerkendes som godt og som Dyd (probité), beror paa Interessen. De Fleste anerkende kun som godt, hvad der stemmer med deres egen, begrænsede Interesse. Kun forholdsvis Faa besidde — især under de slette sociale og politiske Forhold — den oplyste Stolthed, den aandelige Adel, at de kunne fælde deres moralske Domme udfra Hensynet til den offentlige Nytte, uden at vildledes af deres egen eller deres nærmeste Omgivelsers snevre Interesser. Saadan Sjælsadel forudsætter ingenlunde Opgivelse af Kærligheden til sig selv. En saadan Opgivelse er en Umulighed. Men den forudsætter, at den egne Interesse er uadskilleligt forbunden med den offentlige, især gennem Trangen til Magt og Ære. »Ingen har«, siger Helvétius (De l'homme, V, 1), »nogensinde til egen Skade bidraget til det offentlige Vel. Den Borger, der paa Heltevis vover sit Liv for at bedække sig med Ære, fortjene offentlig Agtelse og befri sit Fædreland fra Trældom, følger den Følelse, der for ham er forbunden med størst Lyst . . . Det gode Menneske adlyder altsaa kun en ædel Interesse«. — Det staar uklart hen hos Helvétius, om Trangen til Magt og Ære ikke bliver af en noget anden Beskaffenhed, naar den uadskilleligt knyttes til Hensynet til »bien public«, end naar den staar isoleret og derfor søger Tilfredsstillelse ved hvilkesomhelst Midler. Udtrykket Sjælsadel (noblesse d'âme) synes at forudsætte, at Følelsen dog maa undergaa en vis Metamorfose, naar det — ved en udmærket Opdragelse — er lykkedes at forbinde Forestillingen om Retfærdighed saa nøje med Forestillingen om Magt og Lykke, at de aldeles sammensmelte til én eneste Forestilling (Note 33 til De l'homme, Sect. 4). Der savnes hos Helvétius (saavel som hos Condillac) en nøjere Undersøgelse om den Maade, paa hvilken Følelserne ændres under Forestillingernes og Forestillingsforbindelsernes Indflydelse, Undersøgelser, som Spinoza, Hume og Hartley havde begyndt.

En Hovedsætning hos Helvétius er det, at vi kun kunne anerkende Ideer og Karakteregenskaber, der stemme med vore egne Ideer og Følelser. Aand (esprit — i Betydning af Evne til nye Tankeforbindelser) anerkende vi kun, hvor de nye Tanke-

forbindelser, vi træffe, have en vis Analogi med vore egne Tanker og stemme med vore egne Interesser. Og hvad der gælder for Anerkendelsen af Aand, gælder ogsaa for Anerkendelsen af Retskaffenhed (probité). Uden at vor egen Interesse sættes i Bevægelse, anerkende vi Intet. Men — siger Helvétius — der er to Slags Interesse: »Der er Mennesker, som ere besjælede af en ædel og oplyst Stolthed, og som bevare deres Aand i en svævende Tilstand (état de suspension), som giver nye Sandheder fri Indgang. Til disses Tal høre nogle filosofiske Aander og nogle unge Mennesker, der endnu ikke have formet sig saa faste Meninger, at de rødme ved at ændre dem . . . . Der er andre Mennesker — og det er de fleste — der besjæles af en mindre ædel Forfængelighed. Disse kunne kun anerkende saadanne Ideer, som stemme med deres egne, og som retfærdiggøre den høje Mening, de alle have om deres Aands Dygtighed« (De l'esprit, II, 3. Smlgn. De l'homme, IV, 6: »Geniet har til Beskytter og Lovtaler Ungdommen og nogle faa oplyste og brave Mennesker«). — Dog nævner Helvétius ved Siden af den uædle Forfængelighed ogsaa Dovenskaben som en Hindring for Anerkendelse af nye Ideer og nye Dyder. Begge Hindringer kunne efter hans Opfattelse kun overvindes ved, at en tilstrækkelig stærk Følelse river Mennesket ud af dets Sløvhed og dets Begrænsning. — Begge Helvétius' Værker (hvis Tendens ofte er bleven misforstaaet) undersøge Betingelserne for store Aanders og betydningsfulde Karakteregenskabers Opstaaen og for Anerkendelsen af dem, naar de ere opstaaede, og Grundbetingelsen er for ham den nøje Forbindelse af det individuelle Liv med det offentlige. Hans Teorier om Individernes oprindelige Ensartethed, om Selvinteressen som det Fundamentale og om Opdragelsens Almagt tjene alle til Indskærpelse af en og samme Grundtanke.

Helvétius' religiøse Standpunkt er det deistiske, med stærk Fremhæven af Guddommens Uerkendelighed. Han polemiserer mod den teologiske Moral, fordi den blot angriber private Laster og ikke det Ondes Kilde i de offentlige Forhold, og mod Præstestanden, fordi dens Interesse ikke kan gaa sammen med det hele Folks. Der gaar overhovedet en polemisk Understrøm gen-

nem hans Bøger — endnu stærkere i De l'homme end i De l'esprit, som Diderot dog ikke havde Uret i at kalde et Kølleslag mod alle Fordomme.

3. LA METTRIE, DIDEROT OG HOLBACH.

Allerede hos Voltaire spiller ved Siden af Erfaringsfilosofien Naturvidenskaben og dens Resultater en væsentlig Rolle. Men i første Linie kommer den naturvidenskabelige Indflydelse frem hos en Gruppe af franske Filosofer, som vel tage Lockes Lære om, at Alt i Bevidstheden stammer fra Sansningen, til Indtægt, men hvis Hovedtanker dog angaa den materielle Natur. Deres Filosofi skal være en simpel Konsekvens af Naturvidenskaben. De genoptage Hobbes' materialistiske Tendens, men saaledes, at de forsøge at gaa induktivt frem, medens Hobbes overvejende gik deduktivt frem. Deres Optræden er et Vidnesbyrd om, at Naturvidenskabens Metode og Resultater med stigende Energi fordrede Indflydelse paa Livs- og Verdensanskuelsen. Og jo umuligere det var dem at forklare sig eller at retfærdiggøre de kirkelige Dogmer og de bestaaende Institutioner udfra de naturvidenskabelige Grundsætninger, der for dem stode som evige Sandheder, desmere maatte disse Dogmer og Institutioner staa for dem som rent vilkaarlige, som udsprungne af Dumhed, Fanatisme eller Bedrageri. Voltaires Dilemma: Galskab eller Slyngelagtighed, blev her fort ud i sine sidste Konsekvenser og blev udslynget med en Trods og en Lidenskabelighed, som Voltaire, der ikke forlader Hoffets og Salonernes Atmosfære, ikke havde kendt. Og dog ere ogsaa disse Forfattere klare over, at deres Ideer ikke kunne finde Indgang hos den store Mængde.

Den revolutionære Tendens hos disse Forfattere, deres Overbevisning om, at man maa reformere Himlen, før man kan reformere Jorden, hindrer ikke, at deres Værker have filosofisk Værdi. De bekæmpe den spiritualistiske Lære, vel ikke med principielle Argumenter, der gaa ud over, hvad Hobbes og Spinoza havde ydet, men med større Rigdom af Enkelterfarin-

ger. De støtte sig ikke blot, som det 17. Aarhundredes Tænkere, til den mekaniske Naturvidenskabs almindelige Principer, men ogsaa til de Resultater, Videnskaben om det organiske Liv i det sidste Aarhundrede havde frembragt. Særligt er her LA METTRIE (1709—1751), den egentlige Grundlægger af den franske Materialisme i det 18. Aarhundrede, at nævne. Han var Militærlæge, men mistede sin Plads dels paa Grund af sine Angreb paa den herskende Medicin, dels paa Grund af sin *Histoire naturelle de l'âme* (1745), hvor han første Gang udtalte sine Anskuelser. En Tid opholdt han sig nu i Holland; men herfra maatte han flygte paa Grund af den Forargelse, hans *L'homme machine* (1748) vakte. Han fandt nu et Tilflugtssted hos Frederik den Store, hvis Forelæser han blev, og med hvem han syntes at have staaet paa en meget fortrolig Fod. Han døde pludseligt 1751; onde Tunger (især Voltaires) fortalte, at Døden skyldtes hans Gourmandise, men der synes at foreligge et Forgiftningstilfælde. La Mettries Karakter tiltaler ved Frejdighed og en vis elskværdig Letsindighed. Men han kunde ogsaa være fræk i Stedet for frejdig, og letfærdig i Stedet for letsindig, og hans filosofiske Ry har maattet lide under disse uheldige Sider i hans Karakter, der unegteligt ogsaa mærkes i hans Skrifter. I den senere Tid have især ALBERT LANGE i sin »Geschichte des Materialismus« og DUBOIS REYMOND i sit aandfulde Foredrag om La Mettrie banet Vejen for en retfærdigere Bedømmelse.

La Mettrie vil bygge paa Erfaring og Iagttagelse og anvende den sammenlignende Metode. Han er som Naturforsker en Elev af den berømte Læge BOERHAVE, der anvendte den kartesianske Naturlæres Grundsætninger paa Studiet af det organiske Liv. Titelen paa La Mettries bekendte Skrift »L'homme machine« viser tilbage til Descartes og kunde meget godt være udgaaet fra den ældre kartesianske Skole, naar blot den Sjælesubstans, der af og til rører ved Koglekirtlen, skydes ud. Ad den sammenlignende Metodes Vej søger La Metrie at vise, at der kun er en Gradsforskel mellem Dyr og Menneske, og at der altsaa ingen Grund er til at antage, at der hos Mennesket træder en helt ny Art Substans til. For ikke at misforstaa La

Mettrie maa man mærke sig, at han ikke blot har skrevet en »L'homme machine«, men ogsaa et Skrift med Titel: *Les animaux plus que machines.* Hans Opgave er ved Fremdragen af Slægtskabet i Bygning og Virkemaade mellem den menneskelige og den dyriske Organisme at godtgøre, at det, der virker i dem, ikke er væsensforskelligt. Og han gaar endnu videre. Han fremhæver ikke blot Lighederne mellem Mennesket og Dyret, men ogsaa Lighederne mellem Menneske og Plante (*L'homme plante*). Og af hele den Trinrække, Studiet af de levende Væseners Bygning og Funktioner viser os, drager han saa den Slutning, at er der Sjæleliv foroven, kan det ikke ganske mangle forneden. Evnen til at fornemme udstrækker han til alt Levende, ja til alt Materielt: Alt i Universet er fuldt af Sjæle, og han henviser her (Les animaux plus que machines. Oeuvres philos. Berlin 1755. II, p. 82) til Leibniz' slumrende Monader. — Denne Trinrække bestaar nu for La Mettrie ikke af én Gang for alle færdige Former. Han antager — i Tilslutning dels til den af Voltaire haanede Naturforsker Maillet, dels til Epikuros og Lucretius — en Udvikling fra lavere til højere Former. Som det synes (*Système d'Épicure* § 13. 32—33, 39), har han antaget evige organiske Spirer, af hvilke under Vexelvirkningen med de ydre Forhold de forskellige Livsformer ere fremgaaede under fremskridende Fuldkommenhed. Den fremaddrivende Kraft er Trangen, Fornødenhederne. Et højere Sjæleliv opstaar først, naar der kommer andre Fornødenheder end de rent vegetative. Planterne behøve ingen egentlig Sjæl. Overgangsformerne mellem Planter og Dyr have saa meget desmere Intelligens, jo mere de ere nødte til at bevæge sig for at finde deres Føde. Og Mennesket staar højest, fordi det har de fleste Fornødenheder (L'homme plante). — Det er en interessant Antecipation af Ideen om Kampen for Tilværelsen, der her møder os. Og naar La Mettrie opstiller den Sætning: »Væsener uden Fornødenheder ere ogsaa uden Aand«, er det ikke umuligt, at han dermed har givet Helvetius Motivet til en af hans Hovedtanker.

Hele den hidtil fremstillede Side af La Mettries Lære har sin Interesse aldeles afset fra de materialistiske Synsmaader,

han uddrager af den. Nødvendigheden af den materialistiske Konsekvens ligger for ham i, at vi ikke se Andet om os end Materie, under stadigt skiftende Former. Han indrømmer vel, at vi ikke kende Materiens egentlige Væsen. Men vi kende dens Egenskaber, nemlig: Udstrækning, Bevægelse og Fornemmelse. At Fornemmelse er en Egenskab ved Materien, udleder han af Erfaringen, der viser os, at visse organiske Tilstande stedse ledsages af Fornemmelse, og han beraaber sig her særligt paa den sammenlignende Undersøgelse, der viser os Sjælelivet varierende med Organisationen. Dersom Sjælen ikke er materiel, d. v. s. udstrakt, hvorledes kan det da forklares, at Entusiasme gør os varme, og at omvendt Feberheden paavirker Forestillingerne? (L'homme machine. Oeuvres, III, p. 75 f.). Alle vore Tanker maa være materielle Modifikationer. Og da der faktisk i vor Hjerne rummes en stor Mængde Tanker, saa maa disse være overordentligt smaa for at kunne »logere« der (*Traité de l'ame*, p. 103: De la pétitesse des idées)! — La Mettrie anser Antagelsen af en Sjælesubstans for en unyttig og selvmodsigende Hypotese; han vil lade sig nøje med, hvad Anatomien og Fysiologien lære os — og han mener, at han gør det. Han hævder, at Spørgsmaalet om Materialismens Sandhed maa afgøres rent teoretisk. Vor Aands Højhed beror ikke paa, om vi om den kunne bruge det meningsløse Ord Ulegemlighed, men paa dens Kraft, dens Omfang, dens Klarhed. Den behøver da ikke at rødme over at være bleven født i Dyndet. La Mettrie har her rigtigt set, at Materialismen er forenelig med praktisk Idealisme. Hans egen Moralfilosofi, forsaavidt han har en saadan, har ganske vist langtfra dette Præg. Maalestokken for Retfærdighed er Samfundets Tarv, hævder han; men denne Maalestok bruger han egentligt kun til at skelne mellem Udsvævelse (débauche), den Lystfølelse, der medfører Skade for Samfundet, og Nydelsen (volupté), den Lystfølelse, der ikke skader Andre. Naar han saa har gjort denne Distinktion, holder han sig til Nydelsen og giver detaillerede Anvisninger angaaende den (*L'art de jouir*), Anvisninger, ved hvilke Sentimentalitet og Sanselighed virke sammen paa en Maade, der vækker Væmmelse.

DENIS DIDEROT (1713—1784) betegner paa én Gang Højdepunktet af filosofisk Tænkning og af revolutionær Aand i det 18. Aarhundredes franske Literatur. Han var en varmhjertet Mand med stor Evne til at sætte sig ind i Emner og Forhold af den mest forskellige Art, en fransk Leibniz, som formaaede at finde Liv overalt og havde Blik for Ejendommelighederne, men tillige Trang til at finde Sammenhængen i det Hele. Digteren hos ham stredes ofte med Tænkeren; mange af hans Tanker udtale kun Øjeblikkets Stemning med kras Ensidighed, uden at han har søgt at finde den Traad, der kunde forbinde dem med andre Tanker, som det dog ogsaa var hans Villie at hævde. En cynisk Glæde ved det Raa og Platte kunde afløses hos ham af de mest ophøjede Ideer og Stemninger. Og i hans Værker staa sentimentale Udgydelser Side om Side med geniale Tankeudviklinger. Hans literære Skæbne har været forunderlig. Af Samtiden var han kun kendt som Komedieforfatter, som Forfatter af nogle naturfilosofiske Skrifter i deistisk Retning og som Udgiver af den store Encyklopædi, i hvilken Hensynet til Censuren paatvang ham en Smuglers Rolle, naar han vilde have sine egne Ideer frem. Arbejdet paa Encyklopædien tog hans meste Kraft og Tid. Med utrolig Udholdenhed førte han trods al Modstand dette Kæmpeværk igennem. Hans alsidige Interesse viste sig her paa en storartet Maade, idet han ikke blot har forfattet en Række filosofiske Artikler, men ogsaa Artikler om Haandværker og Fabriker, der hvilede paa grundigt Selvstudium. Dette Arbejde betegner et kulturhistorisk Vendepunkt ved at bringe Oplysning og Kundskab ud i vide Kredse. Men sine egentlige Anskuelser fik Diderot ikke frem her. De maa søges i hans Korrespondance (især i Brevene til Mademoiselle Voland, der skildre de radikale Saloner i Paris paa en baade interessant og kostelig Maade) og i hans Dialoger (især *Samtale med d'Alembert* og *d'Alemberts Drøm*), der forfattedes 1769, men først udkom 1830 (under Titel: Mémoires, correspondances et ouvrages inédits). Først ved disse Værker har man lært den egentlige Diderot at kende. Vi holde os her til hans rent filosofiske Ideer, saa meget mere som vor Literatur for faa Aar siden fik en smuk og udførlig Skildring

af Diderot (KNUD IPSEN: *Diderot, hans Liv og hans Gerning.* København 1891).

I sine første Skrifter benytter Diderot endnu paa populær-teologisk Vis Gudsforestillingen til at forklare, hvad Videnskaben ikke syntes at kunne forklare. Men mere og mere gaar det op for ham, at en saadan Forklaring er noget helt Andet end, hvad Videnskaben forstaar ved Forklaring. I sit Skrift *Interprétation de la nature* (1754) hævder han, at den sande Metode er en Vexelvirkning af Iagttagelse og Tænkning, Induktion og Deduktion, hvor man gaar fra Erfaringen gennem Fornuften tilbage til Erfaringen. Tillige genoptager han her i mere realistisk Aand Spørgsmaal, som han allerede tidligere havde berørt, nemlig det store Spørgsmaal om, hvorledes de hensigtsmæssige Naturfænomener ere at forklare. I Stedet for at appellere til en Aarsag udenfor Naturen, udtaler han Muligheden af, at der i Materiens Kaos fra Evighed af har været Elementer med Evne til Liv og Bevidsthed, og at disse Elementer efterhaanden ere blevne samlede og gennem mange Udviklingsstadier ere blevne til Dyr og Mennesker, idet de Kombinationer og Formationer, der ikke vare levedygtige, successivt udskiltes. Ligesom La Mettrie synes Diderot at være kommen til saadanne Ideer dels ved Læsningen af Lucretius, dels ved at gennemføre Leibniz' Lære om Kontinuiteten i Monadernes Trinrække og forbinde den med de samtidige Naturforskeres Undersøgelser om de smaa Organismer. Selv om det vilde være urigtigt at fremstille Diderot som blot Discipel af Leibniz[87]), er dog Indflydelsen fra Monadelærens Grundlægger tydelig hos ham. Vel kan han have faaet Ideen om Bevægelsen som en oprindelig Egenskab ved Materien fra Toland, og vel kan Opfattelsen af Hviletilstanden som en Tilstand af Kraft eller Spænding (nisus) (i den lille Afhandling: *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement)* skrive sig fra Andre end Leibniz. Men naar Diderot i sin glimrende Dialog »Samtale mellem d'Alembert og Diderot« ikke blot, som La Mettrie og adskillige af Tidens Naturforskere, opfatter Evnen til at fornemme, Sensibiliteten, som en almindelig og væsentlig Egenskab ved

Materien, men ved den nærmere Gennemførelse af denne Tanke indfører en Forskel mellem potentiel og aktuel Sensibilitet (sensibilité inerte — sensibilité active) i Analogi med Forskellen mellem »død« og »levende« Kraft, saa vil man neppe kunne undgaa at finde en Indflydelse af en af Leibniz' betydningsfuldeste Tanker. For Diderot ere Livet og Aanden evige i Naturen. De ere aldrig blotte Produkter eller Resultater af rent mekaniske Processer. Deres Spirer ere fra først af tilstede, og det gælder kun, om Udviklingsbetingelserne ere tilstede. Overgangen fra den potentielle til den aktuelle Form foregaar jo, hver Gang Organismen omsætter Føden til Blod og Nerver! Saa stor Vægt der end er at lægge paa de ydre Betingelser, saa ere de indre, oprindelige Betingelser dog for Diderot det Væsentlige. At antage, at man ved at føje en, to eller tre døde Partikler til en død Partikel, deraf skulde kunne danne et levende System, det er dog en meget stor Absurditet! En Omlejring af Partikler skulde kunne frembringe Bevidsthed! Nej, hvad der har Liv og Bevidsthed, har altid havt dem og vil altid have dem. Hvorfor skulde hele Naturen ikke være af samme Beskaffenhed? Forskellen mellem de lavere og de højere Trin er da kun den, at hvad der paa de højere Trin existerer i koncentreret Form, det er paa de lavere Trin spredt i en Mangfoldighed af Elementer. (Lettre à Mlle Voland, 15 octobre 1759). Det er denne Tanke, som nærmere udvikles i »Samtale mellem d'Alembert og Diderot« og i »d'Alemberts Drøm«, to Dialoger, der baade ved Form og Indhold høre til Filosofiens klassiske Værker.

d'Alembert gør en Indvending, som ikke bliver besvaret. Selv om man tillægger Materiens Partikler oprindelig Sensibilitet (i potentiel Form), hvorledes kan der saa ved Sammenføjen af saadanne Partikler opstaa en Bevidsthed, der ikke skal have sit Sæde i nogen af disse Partikler, men svare til Sammenhængen mellem dem alle? »Hør, Filosof,« siger d'Alembert, »jeg ser nok Aggregatet, Vævet af smaa sensible Væsener, men et levende Væsen, et Hele, et System, et Selv med Bevidsthed om sin Enhed! Det ser jeg ikke, nej, det ser jeg ikke!« — Det fastholdes altsaa, at der her — ved Bevidsthedens Op-

staaen — ligger et Problem, der ikke løses ved at antage Sensibiliteten som almindelig Egenskab ved Materien. Diderot anerkender saaledes Monadens Uforklarlighed ad mekanisk Vej: det er umuligt at udlede den Enhed, der karakteriserer Bevidsthed, ad mekanisk Sammensætnings Vej. — Diderot fastholder ikke den klare Indsigt, der saaledes glimtvis kommer frem hos ham. Erindring og Sammenligning følge for ham (som for Condillac) uden videre af de enkelte Fornemmelser. Alligevel viser hin Indvending, hvor skarpt Diderot har gennemtænkt Spørgsmaalet. Han gaar ikke ad Materialismens slagne Veje.

Vanskeligheden ved at forklare den bevidste Individualitets Opstaaen træder saa meget des lettere i Baggrunden for Diderot, som alle endelige Individer paa Grund af den indre Sammenhæng mellem dem udgøre et stort Hele: »Indrømmer De ikke, at Alt hænger sammen i Naturen, og at det er umuligt, at der kan være et Hul i Kæden? Hvad vil De da sige med Deres Individer? Der er ingen Individer, slet ingen. Der er kun et eneste stort Individ: det Hele!« Saaledes gaar han fra vor Erkendelses ene Grænsepunkt til det andet, fra Individualiteten til Totaliteten. Han stanser et Øjeblik i Forundring over, hvad han ser paa disse Grænsepunkter; men hans Tanke er formeget i Svingning til, at Problemerne faa Tid til at sætte sig fast.

I Diderots etiske Ideer mærkes lignende Svingninger. Han stiller sig kritisk overfor Helvétius' Forsøg paa at forklare alle Følelser som udsprungne af Stræben efter egen Fordel og mener, at der i den menneskelige Natur findes et Grundlag for Anerkendelse af det Rette og Gode, et Grundlag, der aldrig ganske kan forsvinde hos noget Menneske. Med stor Begejstring forsvarer han denne Paastand i den Holbachske Salon, og i sine tidligere Skrifter (især i en Bearbejdelse af en af Shaftesburys Bøger) antog han en særegen moralsk Sans. Af hans Breve ses det tydeligt, at han er kommen bort fra denne sidste Antagelse. Hvad der kaldes et moralsk Instinkt og lægger sig for Dagen i vore uvilkaarlige Handlinger eller Domme om Handlinger, det er i Virkeligheden Resultatet af en uendelig Mængde smaa Erfaringer, der begynde med selve Livets Begyndelse.

En Mængde forskellige Motiver gøre sig her gældende, men intet af dem behøver at komme til vor Bevidsthed i det Øjeblik, vi dømme eller handle. Alt i os stammer fra Erfaringer (tout est expérimental en nous); men disse Erfaringer behøve vi ikke at blive os bevidste (Lettres à Mlle Voland, 2. Septbr. 1762 og 4. Oktbr. 1767). Blandt disse ubevidste eller glemte Motiver findes ogsaa saadanne, som angaa os selv, især Trangen til Ære og udødeligt Eftermæle (om dette sidste Motivs Betydning fører Diderot en vidtløftig Brevvexling med Billedhuggeren Falconet). Der er hos Diderot Antydninger til en Undersøgelse af den moralske Følelses Udviklingshistorie, og det Interessante er, at hans store Begejstring for »de store og ædle Aanders Motiver« ikke svækkes ved at se disse Motiver som Frugter af Udvikling paa Erfaringens Grund. Dog kan han ikke gennemføre denne Opfattelse, især ikke, naar han staar overfor den gængse sociale Etiks Bud. Det er kun hos Individet, han finder en naturlig Udvikling, ikke i Samfundet. Det bestaaende Samfund frembød Regler og Institutioner, der forekom ham saa urimelige, især naar han sammenlignede dem med, hvad der fortaltes om de vilde Folks Liv, at han kun kunde tænke sig dem opstaaede ved Overtro og Herskesyge. Mellem Naturmennesket og det civiliserede Menneske kunde han ingen naturlige Mellemled finde. Hvorledes skulde en naturstridig Moral være opstaaet uden ved de Herskendes Snedighed og Vilkaarlighed? »Undersøg alle politiske, borgerlige og religiøse Institutioner nøjagtigt: tager jeg ikke meget fejl, vil De finde, at Menneskeslægten Aarhundreder igennem bojes under det Aag, der paalægges den af en Skare Slyngler. Tag dig i Agt for Alle, der ville indføre Orden! At ordne, det er stedse at gøre sig til Andres Herre ved at lægge dem Hindringer i Vejen«. *(Supplément au voyage de Bourgainville)*. Klarere er vel aldrig Tidens Mangel paa Evne til at finde historisk Sammenhæng bleven udtalt. Selv Diderot med sin store Evne til at leve og føle sig ind i forskellige Forhold formaaede ikke at finde nogen anden Forklaring end Vilkaarligheden og Herskesygen. Afstanden mellem Individernes Higen og Tragten og det, Samfundet bød, mellem de Kræfter, de følte hos sig

selv, og den snevre Ramme, det Bestaaende gav dem til at bruge disse Kræfter i, var for stor til, at Forstaaelse var mulig. Man kunde haabe Alt af Fremtiden, men man kunde Intet finde i Fortiden — uden Slyngelstreger. — Den religiøse Tro stod især for Diderot blot som Kilde til fordærvelige Virkninger. Det er Mere end Spøg, naar han siger i et Brev, at han hellere skyder Skylden paa Guder end paa Mennesker. Troen paa en Gud er — hævder han — ingen uskadelig Ting; den afføder Ondt i to Henseender. For det Første medfører den uundgaaeligt en Kultus, og Ceremonier og teologiske Dogmer træde snart i Stedet for den naturlige Moral og forvanske dennes Bud. For det Andet strider den megen Lidelse i Verden mod Ideen om en god Gud; man nødes da til alle mulige Absurditeter og Selvmodsigelser for at besmykke dette Faktum. Det gaar ud over Fornuften, som det gaar ud over Moralen (Lettres à Mlle Voland, 20. Oktbr. 1760 og 6. Oktbr. 1765).

I den Holbachske Kreds drøftede Diderot ofte saadanne Spørgsmaal. Af hans Breve faa vi et levende Billede af denne Kreds. HOLBACH (1723—1789) var en tysk Baron, der tidligt havde bosat sig i Paris, hvor han samlede nogle af de mest radikale Forfattere om sig. Han beskæftigede sig med Kemi og kom (vistnok under Indflydelse af Diderot) ogsaa ind paa filosofiske Studier. Der er neppe Tvivl om, at hvad Diderot udtalte under sine hyppige Besøg hos Holbach, danner Grundlaget for det vigtigste af dennes Værker, det Værk, man har kaldet Materialismens Bibel: *Système de la nature*, der udkom pseudonymt 1770. Det udsiges ogsaa i Fortalen, at Forfatteren har havt Hjælp af flere Venner. Foruden Diderot menes Matematikeren Lagrange, der var Huslærer hos Holbach, at have medvirket. Hvad Holbach selv har ydet, er væsentligt Systematiken. Ti Bogen er Materialismen sat i System, en Opgave, som hverken La Mettrie eller Diderot, der vare dels mere søgende, dels mere legende Aander, havde forsøgt. Af nye Tanker giver den egentligt ingen. Dens Betydning ligger i den Energi og Indignation, med hvilken enhver spiritualistisk og dualistisk An-

tagelse forfølges som skadelig baade i praktisk og i teoretisk Henseende.

Kun da kunde det — udvikler Holbach — være nødvendigt at antage aandelige Aarsager, en Gud overfor Verden, en Sjæl overfor Legemet, naar den materielle Natur var død, passiv, ude af Stand til at bevæge sig selv. Men naar der nu ingen Hvile er i Naturen, naar Bevægelsen er en fundamental Egenskab ved Materien, hvortil behøves da aandelige Aarsager? Og desuden forklare de Intet, men Paakaldelsen af dem ere kun Udtryk for vor Uvidenhed: man indskyder Sjælen eller Gud, hvor man ikke kan finde den naturlige Aarsag. Det er i Virkeligheden Rester af det vilde Menneskes Forklaring af Naturfænomenerne ved Aanders Indgriben. Hver Gang Videnskaben har forsøgt en naturlig Forklaring, har Teologien kæmpet for den overnaturlige Forklaring. Om det Aandelige vide vi ikke Andet, end at det er en Egenskab, der er knyttet til Hjernen. Spørges der, hvorledes Hjernen har kunnet faa denne Egenskab, lyder Svaret: »Den er Resultatet af en for det levende Væsen ejendommelig Ordning eller Kombination, ved hvilken en livløs og sanseløs Materie ophører at være livløs og faar Evne til at sanse ved at optages i det levende Væsen. Saaledes gaar det med Mælk, Brød og Vin, naar de optages i den menneskelige Organisme«. (Système de la nature, I, p. 105). Sammenligningen kende vi fra Diderot; men Holbach hylder, saavidt det kan ses, ikke med Diderot Antagelsen af Sensibiliteten som fundamental Egenskab ved Materien; han omtaler den vel, men holder sig selv til den Opfattelse, at Sensibiliteten opstaar ved Kombination af Elementer, der hvert for sig ikke besidde den Evne. Der er paa dette Punkt en Forskel mellem Holbach og Diderot, som medfører videregaaende Konsekvenser. Ti Holbach erklærer Tænkningen (Bevidstheden) selv for en Bevægelse, ganske vist ikke en Massebevægelse, men en Molekularbevægelse af samme Art som dem, der ligge til Grund ved Gæring, ved Ernæring og ved Væxt, Bevægelser, der ikke ere synlige, men til hvilke vi slutte fra deres Virkninger. (I, p. 15). Der er ved denne Bevægelse, som ved andre lignende, Meget, der er gaadefuldt; men dette Gaadefulde falder ikke

bort ved Antagelsen af en aandelig Substans. »Lad os slaa os til Ro med den Viden, at Sjælen bevæges og ændres ved de materielle Aarsager, der virke paa den. Det giver os Ret til at slutte, at alle dens Virksomheder og Evner godtgøre, at den er materiel«. (I, p. 118). Al Videnskab er da Fysik. Selve Etiken er kun anvendt Fysik. I Stedet for de indbildte Dyder og Pligter, som udledtes af Menneskets Forhold til Væsener udenfor Naturen, træder nu en Udledning af Dyder og Pligter i selve Menneskets Natur. Af Naturens Love følger det, hvilke Veje vi maa gaa for at opnaa vore Formaal. Paa denne Maade udspringer Pligtbegrebet af Naturbegrebet; ti Pligten betyder netop den Vej, vi nødvendigvis maa gaa for at naa vort Maal (II, p. 229). Hver Enkelt søger sin Lykke; men Fornuften, »der ikke er Andet end Naturvidenskaben anvendt paa Menneskets Adfærd indenfor Samfundet« (II. p. 186), lærer ham, at han ikke kan blive lykkelig, naar han vil skille sin Lykke fra Andres, — saaledes er nu én Gang Skæbnens Villie (ordre du destin), — og at paa den anden Side den, der gør Mennesker lykkelige, ikke selv kan være ulykkelig. I Værkets sidste Kapitel, der indeholder »et Omrids af den naturlige Lov« (Abrégé du code de la nature), udvikles disse Tanker i et begejstret Sprog, i hvilket man har ment, at genkende Diderots Aand.

Antagelsen af en dobbelt Art Væsener, aandelige og materielle, er efter Holbach Kilden til de største Onder for Menneskene. Fra først af ere Menneskene vel komne uvilkaarligt ind paa Aandetroen; de kendte ikke Tingenes Aarsager og opfattede dem derfor ganske naturligt som personlige Væsener. Men det var Præsternes Herskesyge, der først satte Aandetroen i System. Og navnligt saa disse Præster godt, hvilken Magt det Hemmelighedsfulde har over Menneskene. Derfor førte de dem fra Troen paa synlige Guder (Solen og andre Naturgenstande) til Troen paa usynlige Guder. Spiritualismen er teoretisk saa ubegrundet, at der ikke kan være Tvivl om, »at dette System er Frugt af en meget dyb og meget interesseret Politik hos Teologerne« (I, 97): der var jo nu en usynlig Del af Mennesket, som kunde belønnes eller straffes i en anden Verden! Teologerne ere de sande Gudefabrikanter (fabricateurs de la divinité).

»Naar vi ville gaa tilbage til Begyndelsen, ville vi stedse finde, at Uvidenhed og Frygt have skabt Guderne; Fantasi, Entusiasme og Bedrageri have udsmykket eller forvansket dem, Svagheden tilbeder dem, Lettroenheden holder dem i Live, Sædvanen agter dem, og Tyranniet holder dem oppe for at drage Fordel af Menneskenes Blindhed«. I denne Udtalelse (II, p. 200) sammenfatter Holbach sin Religionsfilosofi. Han skelner ikke mellem naturlig og positiv Religion. Indlader man sig først paa Gudeforestillingen, bliver en Kultus nødvendig; derved faa Præsterne Magt, den naturlige Moral forvanskes, og Forfølgelse indtræder. Tillige vil Grublen over, hvorledes det Onde kan forliges med Guds Tilværelse, føre til sofistiske Spekulationer. — Holbachs Begrundelse minder her ganske om Diderots, der sandsynligvis har havt Indflydelse paa Affattelsen af dette Afsnit. — I Religionen som i Samfundet havde man historiske Kendsgerninger, man ikke kunde finde nogen naturlig Basis for, og som man tillige følte sig i uforsonlig Modsætning til. Man greb da til Vilkaarlighedsteorien, der syntes saa simpel. Den er jo i Virkeligheden ogsaa saa simpel, at den minder om de mytologiske Teorier fra Menneskeslægtens Barndom, som Natursystemet netop vilde udrydde. Med sine snedige Præster indfører Holbach en ny Art mytiske Væsener.

Han rører ved et stort Problem: hvilken Værdi have de religiøse Forestillinger, naar de ikke længere som i Menneskeslægtens Barndom kunne bruges til at udfylde Hullerne i vor Erkendelse? Men et Svar paa dette Spørgsmaal kunde Oplysningsfilosofien paa Grund af sin ufuldkomne Forstaaelse af det religiøse Livs Kræfter ikke give. Hvis Gudeverdenen virkeligt blot var paaklistret eller paalistet Menneskeheden udefra, hvis den ikke var udsprungen af selve den menneskelige Aands Kræfter og Fornødenheder, saa existerer der intet virkeligt religiøst Problem. Der maatte en ny Slægt og en ny Tid til at tage dette Spørgsmaal op. — Kun Rousseau, hvis Ensomhed i hans egen Tidsalder fremkaldtes ved, at han følte dets Brod før nogen Anden, prøver sin Kraft paa det.

Men før vi gaa over til at skildre denne mærkelige Mand, maa det endnu bemærkes om Système de la nature, at der

gør sig en vis Dobbelthed gældende i det Begreb om Naturen, som det lægger til Grund. Paa den ene Side bestemmes Natureu som et Væsen, der existerer i sig selv, er sin egen Aarsag, som en evig Substans, — altsaa med Reminiscenser fra Spinoza. Men paa den anden Side (og dog ofte i samme Aandedræt, f. Ex. II, p. 189) indrømmes det, at vi kun kende de Aarsager, der virke i Erfaringen, ikke de første Aarsager. Her grundes Naturbegrebet paa Erfaring, hist paa Tankekonstruktion. Men hvilken Gyldighed har det i begge disse Former? Hvor langt kan Erfaringen føre os? Hvilken Berettigelse have Tankekonstruktioner? Alle disse Spørgsmaal opkastes ikke. Oplysningsfilosofien tvivler ikke om sin egen Oplysning: den er jo til for at oplyse de Andre! — Og dog var det paa en Drøftelse af saadanne Spørgsmaal, at Filosofiens Fremtid beroede. Men den aandelige Atmosfære i Frankrig var ikke rolig nok til at foretage den. I en fjern tysk Universitetsby var den derimod allerede i fuld Gang, da Système de la nature udkom.

4. JEAN JACQUES ROUSSEAU.

Rousseaus store Gerning er at have fremdraget det dybe Grundlag, udfra hvilket der kunde dømmes mellem Oplysningsfilosofien og det Bestaaende. Han stiller Naturen og den umiddelbare Følelse op som Grundlaget for al Vurdering og fordrer af al Kultur og Reflexion, der vil gaa udover dette Grundlag, at de skulle godtgøre deres Berettigelse ved at udvikle og fuldkommengøre det; hvis de hæmme og forkvakle det, ere de af det Onde. Han stiller for første Gang i den nyere Tid *Kulturproblemet.* Fra Renaissancens Tid var Kulturarbejdet gaaet frejdigt frem paa alle Omraader: nu lød der en Røst, der paastod, at der var noget Galt ved den hele Bevægelse. Hvad der gav Anledning til Rousseaus første filosofiske Skrift var en Opgave, der var udsat af et fransk Provinsakademi, og som krævede en Besvarelse af det Spørgsmaal, »om Fornyelsen af Videnskaberne og Kunsten havde bidraget til at forædle Sæderne«. Spørgsmaalet slog som et Lyn ned i Rousseaus Sjæl. Det var

ham, siger han, som om han saa en helt ny Verden, og som om han selv var bleven et nyt Menneske! Den nye Verden var Personlighedens, den levende Følelses, det indre Livs Verden. Han saa med Et Misforholdet mellem denne Verden paa den ene Side, det Bestaaende samt dets Kritikere paa den anden Side. Det er ligegyldigt, om det strax har været hans Tanke at besvare Spørgsmaalet med Nej, eller om Diderots Datter har Ret, naar hun fortæller, at det var hendes Fader, der raadede ham til at svare benegtende. Det benegtende Svar er kun et formelt Paradox, som Rousseau nærmere begrænser og forklarer i sin Korrespondance og i sine senere Skrifter. Men det stærke Sammenstød mellem den Følelse, som tilsidst er det, der vurderer Alt, og den hele glimrende intellektuelle og æstetiske Udvikling, det kunde kun komme hos Rousseau; det var forberedt ved hans Personlighed og ved hans Livsgang. JEAN JACQUES ROUSSEAU fodtes i Genf den 28. Juni 1712 af en ret velstaaende Borgerfamilie. Hans Opdragelse var af den Art, at Fantasi og ubestemt Følelse begunstigedes; der udvikledes tidligt hos ham hvad han selv kalder en romantisk Aand (esprit romanesque), som førte ham til at hige udover det Nærværende og finde sine største Nydelser i Mulighedernes Verden. Efter et omstrejfende Ungdomsliv, der havde den samme romantiske Karakter, som hans Fantasi allerede havde antaget, men som tillige en Tidlang bragte ham i Forhold, der vare nedværdigende, og som ikke havde nogen gunstig Indflydelse paa hans Tankegang, drog han til Paris, hvor han slog sig igennem som Lærer, som Privatsekretær og senere især som Nodekopist. Hans Kopieren var for ham, hvad Glassliberiet var for Spinoza. Han gjorde Lykke med en Opera og traadte i Marken for den italienske Musik i Modsætning til den franske. Intet tydede paa, at han skulde vinde et Ry i Tankens Verden og komme til at indlede helt nye Retninger i det aandelige Liv. Han havde tidligere havt Lejlighed til at skaffe sig en vis almindelig Dannelse, og ogsaa givet sig af med filosofisk Læsning. Som Medarbejder ved den store Encyklopædi kom han i »Filosofernes« Kreds og blev betragtet som en af deres. Ved sin Besvarelse af den omtalte Prisopgave førtes han ind paa Forfatterbanen.

Hans Navn blev bekendt, og idet han fortsatte med Behandlingen af det Problem, der saa pludseligt var gaaet op for ham, kom han mere og mere i en polemisk Stilling til begge de to store stridende Magter i Tiden, baade til dem, der angreb, og til dem, der forsvarede det Bestaaende. En ny Prisopgave (»Om Oprindelsen til Uligheden mellem Menneskene«) gav ham Anledning til en udførlig Lovprisning af Naturtilstanden paa Civilisationens Bekostning. Som han før negtede, at Kunsters og Videnskabers Fornyelse havde været et Gode, saaledes negtede han nu, at Ombytningen af Naturtilstanden med det sociale og civiliserede Liv havde været et Gode. De to Prisafhandlinger betegne den negative Side af Rousseaus Optræden. Et nyt Afsnit i hans Liv begyndte, da han kunde trække sig tilbage i landlig Ensomhed. Hans encyklopædistiske Venner forstod ham ikke. Der gærede Noget i ham, som de med al deres Kritik og Aand ikke havde Sans for. Hans Natursans og Naturbegejstring, der holdt ham oppe i den sidste Del af hans Liv under store legemlige Lidelser og under virkelige og indbildte Forfølgelser, hang nøje sammen med hans Hang til at leve i den umiddelbare Følelse. Hans indre Liv var saa overstrømmende, at han kun vanskeligt kunde finde Ord for, hvad der bevægede sig i ham. I hvert Tilfælde kunde han sjældent finde Ordene i det rette Øjeblik; derfor følte han sig utilpas i Salonerne. I Modsætning til det Tilspidsede, Raffinerede, Artikulerede, i hvilket den aandelige Kultur var løben ud, satte han det Jevne, Brede, Ubestemte. Han interesserede sig for Livets kaotiske Begyndelse, for Elementerne, der endnu ikke havde dannet nogen tydeligt formet Verden. I sine Frihedsstemninger i Skovene ved St. Germain eller Montmorency mente han at genleve Urmenneskets Liv, før Kulturen havde ophævet den lykkelige Umiddelbarhed. Det Enfoldige og Elementære, Livets store og simple Forhold vare for ham ærværdige og fulde af Kilder til Glæde. Han forstod, hvad der bevægede sig hos Bagtroppen i Civilisationens Hær, hos dem, hvis Oplysning Encyklopædisterne opgav som haabløs, og som Voltaire kaldte »la canaille«. Han fandt i den umiddelbare Følelse det, der kan være fælles, selv om Forestillingslivet er nok saa forskel-

ligt udviklet. Hans egne Forestillinger vare hans Følelses Børn. I sine »Confessions« siger han om sig selv, at han følte, før han tænkte. Og i hans højeste Øjeblikke, Øjeblikke, som han havde dem paa sine ensomme Vandringer i Naturen, var der en saadan Svulmen og Fylde i hans Sind, en saadan Medklingen af utallige ubestemte Forestillinger, en saadan Higen ud over alle Skranker, at ingen Forestilling, intet Billede kunde udtrykke, hvad han følte. Følelsens Selvstændighed erfarede han ikke blot gennem saadanne Tilstande, hvor den var saa godt som eneraadende, men ogsaa gennem dens Indflydelse paa Forestillingerne. Hans Forventning om Fremtiden var mørk, hans Erindring om Fortiden lys; Indholdet bestemtes ved Stemningens Natur. Han har saaledes af egen Erfaring lært den psykologiske Sandhed, at Følelsen er en ligesaa oprindelig og selvstændig Side ved det aandelige Liv som Erkendelsen, og at den ingenlunde blot forholder sig passivt og modtagende overfor denne. Skyggesiden af Rousseaus Karakter viser sig dels som Sentimentalitet, dels som Mistænksomhed, der steg til Vanvid. Et uhyggeligt Exempel paa, hvorledes Følelsen kan drive Forestillingerne frem og danne et indviklet System af disse for at finde Udtryk og Forklaring, frembyder et af Rousseaus sidste Skrifter: *Rousseau juge de Jean Jacques*, i hvilket han beskriver den systematiske Forfølgelse fra sine tidligere Venners Side, han tror sig Genstand for. Den samme systematiske Konstrueren, som her foretages paa Grundlag af en sygelig Følelse, findes ogsaa i hans berømte Værker: hans Filosoferen er i Virkeligheden, som han selv siger om sin religiøse Tro, kun en Fortolkning af hans Følelse (exposition du sentiment).

I tre Værker har Rousseau udviklet den Opfattelse af Livet, han stiller i Modsætning til Kulturens Forfinelse og Fordærvelse. I *La nouvelle Héloïse* (1761) skildrede han den stærke og dybe Elskov, Ægteskabets og Familielivets Skønhed og Værdighed, Resignationens Adel, den religiøse Tros Inderlighed, Naturens Herlighed — Emner, der vare blevne fremmede for Tiden, og som aflokkede ham Toner, der klang nye i Tidens Øren og betegnede et stort Vendepunkt i den poetiske Literatur. I *Émile* (1762) fremstillede han et Opdragelsessystem, der

ikke kuer Naturen, men gør sig til Tjener for Naturens Udvikling, og han finder desuden Lejlighed til at udvikle sine religiøse Anskuelser. I *Contrat social* (1762) endeligt fremsætter han sin Lære om den Samfundsordning, der bør træde i Stedet for det Tyranni, under hvilket Menneskeheden sukkede.

Med disse Værker betragtede Rousseau sin Gerning for endt. Men han fik ikke Lov at dyrke sit Naturliv i Fred. »Émile« blev brændt i Paris, og der blev udstedt et Arrestdekret mod Rousseau. Nu begyndte hans ulykkelige Aar. Han flygtede til Schweiz; men end ikke der fandt han Ro; i Genf og Bern vilde Regeringerne ikke have ham, og i Neufchâtel led han paa Grund af sine religiøse Meninger Overlast af Befolkningen. Han modtog da Humes Tilbud om et Asyl i England, men fattede i sin Sygelighed snart Mistanke til sine Venner her og flygtede atter over til Frankrig, hvor han flakkede om fra Sted til Sted, indtil et pludseligt Sygdomsanfald endte hans Liv (1778).

For at udfinde Rousseaus virkelige Stilling til Kulturproblemet maa man ikke blive staaende ved hans paradoxe Udtalelser i de to Prisafhandlinger, men maa forbinde dem med forskellige Udtalelser i Breve og med hans senere Skrifters Indhold. Der fremtræder da, tror jeg, en overraskende klar og betydningsfuld Tankegang, som røber en dyb psykologisk Forstaaelse af Menneskets aandelige Livsvilkaar.

Den Naturtilstand, af hvilken Mennesket er revet ud ved Kulturen, skildrer han ingenlunde med ideale Farver. Vel forkaster han Hobbes' Skildring af Naturtilstanden som en Krig af Alle mod Alle; han mener, at Krigen forudsætter dels Fornødenheder, Mennesket ikke har i Naturtilstanden, dels ogsaa større Samkvem mellem Menneskene, end der var muligt; og han mener tillige, at Hobbes har overset Medlidenheden, som er en uvilkaarlig og oprindelig menneskelig Følelse. Men Naturtilstanden er for ham en ren instinktmæssig Tilstand, hvis Fortrin for den civiliserede Tilstand beror paa, at der er et Ligevægtsforhold mellem Fornødenheder og Evnen til at tilfredsstille dem. Mennesket ledes af Selvopholdelsestrangen (amour de soi) og finder let Midler til at opfylde den. Sindsbevægelse,

Fantasi og Reflexion spille ingen Rolle. Det er først Samliv og Kultur, der vækker Evnen til Sammenligning og Reflexion. Nu ophæves Ligevægtstilstanden. Selvopholdelsestrangen tilfredsstilles paa Andres Bekostning og bliver derved til Egoisme (amour propre)[88]. Der opstaar Forestillinger om Goder, som ikke kunne opnaas, og Misforholdet mellem Fornødenheder og Evner træder dermed i Kraft. Man begynder nu at tænke over Livets Værd og Betydning i Stedet for at følge Instinktet. Livslede og Selvmord, som ikke kendtes i Naturtilstanden, blive nu hyppige. Angst for Fremtiden og for Døden afløser den trygge Ro. Tvivlen, denne uudholdelige Tilstand, træder i Stedet for Naturtilstandens lykkelige Tankeløshed.

Dog indtræder efter Rousseaus Opfattelse disse opløsende og ulykkelige Virkninger ikke ligestrax. Naar han skal nævne, hvilket Stadium i Menneskehedens Udvikling der er det lykkeligste, peger han ikke paa den mest primitive Tilstand, men paa en Tilstand af begyndende Samfundsliv og Civilisation, der ligger »midt imellem den primitive Tilstands Sorgløshed og vor Egenkærligheds hidsige Travlhed«. Denne Tid var Verdens egentlige Ungdom, som ikke burde være forladt. Her har endnu Reflexionen og Forfinelsen ikke øvet deres opløsende Indflydelse, og paa den anden Side er Instinktet begyndt at give Plads for Tanker og Følelser[89]. Det farligste Stadium er det tredie; her gribe de opløsende Kræfter om sig. Det er den fordærvede og forfinede Kulturs Stadium.

Naar Rousseau spurgtes, om det da var hans Mening, at man skulde vende tilbage til hin Tilstand, der ligger saa nær den primitive, saa er hans Svar, at det er umuligt, ligesaa umuligt som at blive Barn igen[90]. Man kan ikke ophæve Vildfarelsen ved at gaa tilbage til Uvidenhedstilstanden. Efterat Instinktet én Gang er bleven afløst af Reflexionen, er der intet Andet at gøre end at sætte en sand og naturlig Viden i Stedet for den falske. »Naar Menneskene ere fordærvede, maa de hellere være lærde end uvidende«, siger Rousseau i et Brev (til Scheib, 15. Juli 1756), og dermed giver han i Virkeligheden Oplysningen en Anerkendelse, ti deri ligger, at den intellektuelle Kultur ikke forøger Fordærvelsen, men snarere formindsker

den. Han vil en Kultur, der ikke splitter og svækker Følelsen og Kraften, et Samfundsliv, der ikke gør os udadvendte og afhængige. Kun i sit egét Indre, siger han, finder Mennesket Freden. Kun den har levet meget, der har følt Livet. Men Kulturen havde bragt Tvivl, Slappelse, Udadvendthed og Rastløshed. Og den havde tillige gennem Arbejdets Deling bragt Trældom: den sociale Ulykke opstod, da den Ene saa, at han kunde bruge den Andens Arbejde, og benyttede det overflødige Forraad, han kunde samle, til at underholde ham. Alle disse Onder gjaldt det om at raade Bod paa gennem en ny Ordning af Livet for den Enkelte og for Samfundet.

Der var tre Omraader, paa hvilke Rousseaus Ideer om »den nye Verden« bevægede sig: Opdragelsens, Religionens og Statens. I »Émile« og i »Contrat social« har han udtalt disse Ideer. De vakte Modstand fra det Gamles Tilhængere og Haan fra det Nyes. Hans Bøger bleve brændte af Autoriteterne, Voltaire kaldte ham en Erkegalning (archifou), Diderot »den store Sofist«. Ganske naturligt: ti ingen af Parterne var gaaet saa dybt til Bunds i Problemet som Rousseau, ingen havde følt dets inderste Brod som han. Det Bestaaendes Tilhængere støttede sig til en overnaturlig Sanktion, og Encyklopædisterne mente selv at have bragt den sande Oplysning frem og gjort den tilgængelig for dem, det var Umagen værdt at give den. Hvorfor saa disse Paradoxer og disse Fremtidsplaner?

I sin *Opdragelseslære* hævder Rousseau, at man skal lade Naturen have sit frie Løb, og at Opdragerens Kunst skal bestaa i at fjerne Hindringer og at skaffe saa gunstige Betingelser som muligt tilveje for, at Evner og Drifter kunne udfolde sig efter deres egen Natur. Man maa ikke forsøge at paatvinge Kultur udefra, hverken ad Autoritetens eller ad Oplysningens Vej. Barnetiden har sit Formaal i sig selv, saavel som enhver anden Livsperiode, og skal ikke behandles som blot Forberedelse. Man kender ikke Barnet, ti man har hidtil kun betragtet det fra de Voxnes Standpunkt. Det har en naturlig Ret til fri Selvudvikling. Svøb det derfor ikke, lad det faa sin egen Moders Mælk, forkæl det ikke, lad det følge sit Selvopholdelsesinstinkt og gøre sine egne Erfaringer, præk ikke for det, lær det ikke, hvad det

kan lære sig selv, væk ikke Ønsker og Fornødenheder hos det, før det kan faa dem tilfredsstillede! — Jo længere man kan opsætte den aandelige Udvikling, desbedre. Det gælder om, at Aanden er udvoxet, for at den ikke skal vantrives ved at bruge sine Kræfter for tidligt. Før om muligt Barnet til dets tolvte Aar, uden at det kan skelne sin højre Haand fra sin venstre: des hurtigere vil Fornuftens Øjne aabne sig hos det, naar Tiden dertil er kommen! Lad det voxe op uden Fordomme, uden Vaner og uden Kundskaber! Ellers lærer man jo heller ikke Barnets egen, ejendommelige Natur at kende. Karakterens Spire maa have Tid til at vise sig, forat man saa kan tage den paa rette Maade. Og Trang og Drift skulle have Tid til at opstaa, forat man ikke skal vække Lede ved at paatvinge, hvad der ikke kan paaskønnes. — Opdragelsen skal med andre Ord være negativ, ikke positiv. »Positiv kalder jeg«, siger Rousseau (i *Lettre à M. de Beaumont*, det storartede Forsvarsskrift for »Émile«), »den Opdragelse, der gaar ud paa at danne Aanden før Tiden og at give Barnet Erkendelsen af Mandens Pligter. Negativ kalder jeg den Opdragelse, der gaar ud paa at fuldkommengøre Organerne, vor Erkendelses Redskaber, før den giver os selve Erkendelsen, og som forbereder til Fornuften ved at øve Sanserne. Den negative Opdragelse er ikke uvirksom; det er langtfra; den giver ikke Dyder, men den forebygger Laster; den lærer ikke Sandheden, men den bevarer for Vildfarelse; den forbereder Barnet til Alt, hvad der kan føre det til det Sande, naar det bliver i Stand til at forstaa det Sande, og til det Gode, naar det bliver i Stand til at elske det Gode«. Dette Begreb om negativ Opdragelse udtrykker meget slaaende Rousseaus egentlige Grundtanke. Kulturen skal være Udfoldelse af Naturen, ikke en Skal, en tung Form, der udefra paatvinges. Kun den Kultur er ægte, der er Naturen selv paa et højere Udviklingstrin. Derfor indskærper han Forsigtighed med at »indføre« Kultur. Rousseau har et dybere Blik for Aandslivets Ejendommelighed end baade Autoritetens og »Oplysningens« Tilhængere. Kun det naturligt Udviklede og det selvvirksomt Frembragte er for ham ægte. Kun ved en Kulturudvikling af ægte Art kan man forlade Instinktets sikre og

sorgfri Tid og dog bevare Harmonien mellem Trang og Evne, mellem Tanke og Følelse, mellem det Ydre og det Indre. Som saa mange Mystikere har han en fin Sans for den aandelige Væxts Vilkaar. Selve Opstillingen af et Begreb som det om negativ Opdragelse røber denne Sans og har en sokratisk Karakter. Rousseau undgaar alligevel ikke at være sin Tids Barn. Han har ikke fuld Tillid til den uvilkaarlige Brug af Kræfterne, ti han sætter en kløgtig Opdrager og et helt System af Intriger og Aftaler i Gang, for at Émile ikke skal komme under andre Paavirkninger end dem, der formentligt passe til hans Alder. Det systematisk Konstruerende er paa alle Omraader karakteristisk for Rousseau. Hans levende Følelse og Begejstring fører ham til at se, hvad ingen Anden kunde se; men det bliver ved det store Greb: naar Tanken skal gennemføres i det Enkelte, viser det sig, hvor fjernt han staar den virkelige Verden, og i Stedet for at lade sig lede af virkelige Erfaringer paa de enkelte Punkter, giver han sin konstruktive Forstand frit Spil. Selv ved Émiles Forelskelse og Bryllup staar »le gouverneur« bagved og arrangerer Alt — endda ikke altid paa negativ og indirekte Vis. —

Det stemmer med Grundtanken i Rousseaus Pædagogik, at Barnets *religiøse Opfattelse* ikke maa bibringes det udefra, men skal lokkes frem af det under Indflydelse af Hjertets Trang. I det berømte Afsnit »Den savoiske Vikars Trosbekendelse«, som er indskudt i »Émile«, giver Rousseau os sin Religion. Der er intet Nyt i hans religiøse Ideer. Det er den »naturlige Religions« eller »Deismens« Forestillinger, i hvilke han finder Udtrykket for sin Følelse. Han vil ikke føre noget Bevis for disse Forestillingers Gyldighed, men opstiller dem som Dogmer. Materien kan ikke have sin Bevægelse fra sig selv, men den første Aarsag til Bevægelse maa være en personlig Villie. I Modsætning til Condillacs Lære hævdes den væsentlige Forskel mellem Sansning og Tænkning, og i Modsætning til Materialismen Forskellen mellem Aand og Materie som to Substanser. Der findes i Rousseaus Udvikling af dette Punkt flere interessante Bemærkninger, og det har særligt sin historiske Interesse, at en Landsmand af Rousseau, CHARLES BONNET,

omtrent samtidigt i sine psykologiske Skrifter (af hvilke det vigtigste er *Essai analytique sur les facultés de l'âme.* Copenhague 1760) kritiserede Condillacs Forsøg paa at føre Alt i Sjælelivet tilbage til passiv Fornemmelse, uden at det dog kan paavises, at Rousseau har kendt disse Skrifter. I Naturen røber der sig en Stræben efter Formaal, en Enhed i den hele Plan, der vidner om en personlig Guds Virken. Men Rousseau adskiller sig her fra Tidens sædvanlige »Urmagerfilosofi« ved at hævde, at denne Harmoni og Hensigtsmæssighed i Naturen ikke er Grunden til, at han tror paa Gud. Forholdet er netop det Omvendte. Hans Tro udspringer af en umiddelbar Følelsestrang. Tvivl er ham en uudholdelig Tilstand; naar hans Fornuft vakler, afgør hans Tro Sagen paa egen Haand. Og først naar den indre Følelse saaledes har ført ham til Troen, kan han i Naturen finde Antydninger, der pege i samme Retning som hans Dogmer. Uagtet »den savoyiske Vikar« stadigt søger at vise det Naturlige og Rimelige i sine Paastande, erklærer han dog atter og atter, at han ikke vil filosofere eller docere, men kun fremsætte, hvad han føler, og han beder sin Tilhører om at finde Bekræftelse paa hans Paastande i sin egen Følelse. Det praktiske Følelsesstandpunkt er afgørende. Om Guds Væsen vil han ikke gruble, uden forsaavidt han nødes dertil »ved Følelsen af de Forhold, i hvilke Gud staar til ham«[91]. Men det er især i et berømt Brev til Voltaire (18. August 1756), i Anledning af dennes Digt om Lissabons Undergang, at Rousseau afgjort hævder Troens indre, subjektive Udspring: han tror ikke paa Gud, fordi Alt i Verden er godt, men han finder noget Godt i Alt, fordi han tror paa Gud. Naar han i dette Brev forsvarer Optimismen mod Voltaires Kritik, saa støtter han sig ganske vist til, at der i Livets store, elementære Forhold findes Kilder til Glæde og Tilfredsstillelse, det raffinerede Verdensmenneske ikke kender; han fremhæver særligt »den liflige Følelse af at existere« (le doux sentiment de l'existence indépendamment de toute autre sensation). Han antager tillige, at Onderne for den Enkelte kunne være nødvendige for Verdens store Sammenhæng, og i Udødelighedstroen har han en sidste Trøst. Men det egentlige Grundlag for den Optimisme,

han trods sin Sygelighed og sine kummerlige Forhold hævder overfor den i Ære, Rigdom og Herlighed levende Voltaire, er hans indre personlige Grebethed af den religiøse Følelse; det er den, der gør, at han kan tilraabe Voltaire: »De nyder, jeg haaber!« Med Hensyn til Indhold vare Rousseaus og Voltaires Religion ikke forskellige; den »naturlige Religion« var fælles for dem. Men hvilken Forskel i Inderlighed og Stemning! Rousseau har paa epokegørende Maade flyttet det religiøse Problem fra den ydre Verdensbetragtnings og Verdensforklarings Omraade tilbage til den indre, personlige Følelse og til den Maade, hvorpaa den stemmes med Livet. Hvad Pascal ved sin katolske Dogmatisme hindredes i at gennemføre, kom Rousseau langt nærmere trods sin deistiske Dogmatisme. Ti en Dogmatiker er han ved den Hurtighed, med hvilken han havner i den kartesianske Spiritualisme og i den deistiske Teologi. Det er her, som saa ofte i Filosofien, ikke Resultatet, men Motiveringen, som er det Nye og det blivende Værdifulde. Og Motiveringen hænger nøje sammen med det for Rousseaus Personlighed og Tankesæt saa afgørende Afhængighedsforhold, i hvilket Forestilling staar til Følelse og Trang. Den »savoiske Vikars« sidste Raad er: »Bevar altid din Sjæl i en saadan Tilstand, at du bestandigt *ønsker*, at der er en Gud til; saa vil du aldrig komme til at tvivle derom!«

At Rousseaus Dogmer antage den bestemte Form, de faa, skyldes dog ikke blot den Maade, paa hvilken han fortolker sin Følelse. Han har underkastet Forestillingerne en Kritik. I et Brev (til M***, 15. Januar 1769) siger han, at han har gennemtænkt de forskellige Systemer og bestemt sig for det, der syntes ham at have de mindste Vanskeligheder. Her indrømmes altsaa Tænkningen en tilbagevirkende Indflydelse paa Følelsespostulaterne. Naar f. Ex. Erfaringen om Onderne i Verden ikke rokkede hans Tro paa en god Gud, var det, fordi han i Kraft af Læren om de to Substanser (Aand og Materie), antog, at Materien satte Skranker for Gennemførelsen af de guddommelige Formaal. Han antog ikke en Skabelse, men kun en Ordning af en alt existerende, maaske evig Materie. Gud er den gode Ordner og Leder, men ikke almægtig (se

det nys anførte Brev og hans Lettre à M. de Beaumont). Ogsaa her kommer altsaa Rousseau til samme Resultat som Voltaire, skønt de to Mænd staa med saa højst forskellig Stemning overfor Problemet om det Onde i Verden. Rousseaus Religion er egentligt Glæde og Begejstring over, at der i Verden spores en Magt, som virker til det Gode. Han tror ikke paa Bønnens fysiske Virkninger. Hans Bøn er Udbrud af Entusiasme, hvor Naturglæden paa sit Højdepunkt[92]) gaar over til en Lovsang over »det store Væsen«, der virker overalt, men for hvilket Tanken intet Begreb kan finde; paa sit Højdepunkt bliver den til en Ekstase, hvor intet Ord kan udtrykke den inderlige og stærke Stemning, fordi Sindet higer ud over alle Grænser (Tredie Brev til Malesherbes). Den Følelsens Selvstændighed overfor Erkendelsen, som Rousseau hævder, lægger sig her for Dagen i, at Følelsen paa sit Højdepunkt ingen fyldestgørende Forestillingsudtryk kan finde. Herfra er der kun et Skridt til den Erkendelse, at alle religiøse Forestillinger, alle Dogmer ere Symboler. Dette Skridt hindrede Rousseaus deistiske Dogmatisme ham i at gøre.

Sin naturlige Religion, som han mener er uafhængig af al Tradition, stiller han i Modsætning til de positive Religioner. Han er overbevist om, at hvis man havde holdt sig til Hjertets Stemme, havde der ikke været andre Religioner end denne ene. Men han havde den Overbevisning, at han i sin Religion havde Plads for den egentlige Kærne i Kristendommen. Til Erkebiskoppen i Paris skriver han (Lettre à M. de Beaumont): »Monseigneur, jeg er Kristen, og Kristen af Hjertet, efter Evangeliets Lære. Jeg er Kristen, ikke som en Discipel af Præsterne, men som en Discipel af Jesus Kristus. Min Mester har saare lidet spekuleret over Dogmerne, men i høj Grad indskærpet Pligterne: han foreskrev ikke saa meget Trosartikler som gode Gerninger; han fordrede kun Tro paa det, der var nødvendigt for at være god!« Gaaderne i Kristendommen lod han staa hen; de angik ikke det Afgørende, som var den moralske Kærne. Naar man lagde Vægt paa det, der gaar ud over denne Kærne, og paa de bestemte dogmatiske Formuleringer, endte man i Ubillighed, Falskhed, Hykleri

og Tyranni. Al denne dogmatiske Lærdom skulde Gud have paabudt — og oven i Købet sat Helvedes Straffe for dem, der ikke kunde blive saa lærde! Kun gennem Bøger, skrevne af Mennesker og garanterede af Mennesker, kan man lære disse positive Dogmer at kende. Evangeliet er den mest ophøjede af alle Bøger — men det er dog en Bog. Ikke paa en Bogs Blade, men i Menneskets Hjerte har Gud skrevet sin Lov (Brev til Vernes, 25. Marts 1758). —

Rousseau havde i sin første Ungdom ladet sig forlede til at gaa over til Katolicismen. Senere vendte han tilbage til Protestantismen og deltog i dens Kultus, idet han forbeholdt sig den protestantiske Lægmands Ret til fri Prøvelse af alle Dogmer efter Samvittighedens og Hjertets Maalestok. Han blev naturligvis forkætret af begge Kirker; af Encyklopædisterne blev han betragtet som en Hykler eller som et uklart Hoved, der nok vilde ende som Kapuciner. Selv kaldte han sig det eneste Menneske i Tiden, der troede paa Gud. —

Det tredie Omraade, paa hvilket Rousseau troede at øjne en ny Verden, var *det sociale og politiske.* Ogsaa her viser det sig, at han ikke opgav Haabet om, at Forkvaklingen og Undertrykkelsen af Naturen kunde afløses af en Udvikling, der netop lader Naturen komme til sin Ret. I sin »Contrat social« (I, 8) udtaler han sig endog meget stærkt om det Fremskridt, der gøres ved, at Mennesket opgiver Naturtilstanden og ved en (stiltiende) Kontrakt træder ind i Samfundslivet: »Medens han i den sociale Tilstand maa undvære flere Goder, som han havde af Naturen, vinder han til Gengæld andre, som ere meget store: hans Evner øves og udvikles; hans Forestillinger udvides; hans Følelser forædles; hele hans Sjæl hæver sig til et saadant Punkt, at hvis de Misbrug, der følger med de nye Vilkaar, ikke ofte fornedrede ham i den Grad, at han sank ned under det Stade, fra hvilket han var udgaaet, saa maatte han uafbrudt velsigne det lykkelige Øjeblik, der for bestandigt løsrev ham fra dette Stade og gjorde ham til Fornuftvæsen og Menneske i Stedet for et sløvt og dumt Dyr.«

I sin retsfilosofiske Teori danner Rousseau Afslutningen paa en hel Række Forsøg, der begynde under Reformationens

Kampe og gaa ud paa at konstruere Staten udfra den frie individuelle Overdragelse. Rousseau har ikke opfundet Ideen om Samfundskontrakten, men han bruger den for at kunne fremstille Samfundet som opstaaet i Overensstemmelse med Naturen: i Naturtilstanden levede Menneskene (mente han) isolerede; den eneste Overgang til Statsliv, der kunde gøre Staten naturlig, var altsaa fri Tilslutning og Overdragelse. Ved den bliver Folket til som Folk, idet den Enkelte overdrager sin absolute Myndighed over sig selv til Folket som Helhed. Folkets Suverænitet er absolut og uafhændelig. Han overfører Hobbes' absolutistiske Suverænitetsbegreb paa Folket som Helhed. Han er enig med Hobbes i, at Suveræniteten kun kan ligge ét Sted, men i Stedet for med Hobbes at antage, at der ved Samfundskontrakten umiddelbart finder en Underkastelse under Regeringsmagten Sted, proklamerer han, ligesom Althusius, om hvem ogsaa hans Udtryk minde[93]), Folkesuverænitetens Princip og antager, at »den almindelige Villie« i sig optager alle de Enkeltes Villie. Ligesom Althusius skelner han mellem Statsform og Regeringsform og antager kun én Statsform, men forskellige Regeringsformer. Den bedste Regeringsform er et Valgaristokrati. Men han forkaster Magtens Deling og negter, at Suveræniteten kan udøves gennem Repræsentanter. Den højeste Myndighed er og bliver hos selve Folket, der fra Tid til anden maa samles for at give Love. Saasnart Folket er samlet, ophører al Regeringsmyndighed; al Øvrighed er suspenderet. Den lovgivende Magt — som Et med selve Folket — er suveræn; den udøvende er dens Tjener. Den lovgivende Magt er Hjertet, den udøvende er Hjernen: Hjernen kan lammes, og Mennesket kan dog leve, naar Hjertet er i Behold.

Betingelsen for Folkesuverænitetens Udøvelse er efter Rousseau, at hele Folket kan samles. Derfor maa Staten ikke være for stor; Rousseaus Ideal var — foruden hans egen Fædrenestat Genf — Oldtidens smaa Stater. Den eneste Form, hvorunder Folkesuveræniteten kan bevares i en stor Stat, er — siger Rousseau — Føderationsforfatningen. Rousseau havde udarbejdet en Afhandling om en saadan Forfatning — men denne Afhandling blev af ham overgivet til en Ven, der til-

intetgjorde den ved Revolutionens Begyndelse, forat den ikke skulde volde Skade! Det var, som Rousseau bemærker, »et helt nyt Emne, hvis Principer først skulde opstilles«. Lige før den franske Revolution blev dette Emne behandlet af ALEXANDER HAMILTON, Grundlæggeren af den nordamerikanske Unionsforfatning, i »The Federalist«. De franske Revolutionsmænd, som ellers hentede mange Slagord fra »Contrat social«, agtede hverken paa den anførte Antydning af, hvorledes en stor og en lille Stats, Centralisationens og Decentralisationens Goder kunne forenes, ej heller paa det praktiske Forsøg, der blev gjort i denne Retning hinsides Oceanet[94]). Man holdt sig kun til den Side ved Rousseaus Lære, at den Enkelte lader sin Villie fuldstændigt gaa op i den almindelige Villie, der forkynder sig gennem Flertallets Beslutninger og har fuld Raadighed over alle Borgeres Liv og Ejendom, Opdragelse og Religionsøvelse. Ligesom Hobbes lod det enkelte Individ abdicere for den suveræne Regeringsmagt, lod Rousseau Individet abdicere for det suveræne Demokrati.

Der er en bestemt Modsætning mellem Rousseaus Afhandling om Ulighedens Opstaaen (af 1755) og hans »Contrat social« (af 1762), — men en Modsætning, han selv sikkert har været opmærksom paa. Det er ved nærmere Betragtning tydeligt, at han ved den senere Fremstilling har villet korrigere og supplere den tidligere. I sin »Discours« viser han, hvorledes den økonomiske Ulighed kommer med Arbejdsdelingen, og hvorledes saa først senere hen Statens Dannelse ved Overenskomst godkender og fæstner Forskellen mellem Rig og Fattig. »Lovene«, siger han (Discours, p. 95), »gav den Svage nye Skranker og den Rige nye Kræfter; de ødelagde definitivt den naturlige Frihed, fæstnede for bestandigt Loven om Ejendom og Ulighed, gjorde en snedig Usurpation til en uigenkaldelig Ret og bragte for Fremtiden hele Menneskeslægten under Arbejdets, Trældommens og Elendighedens Aag«. Her opfattes altsaa den oprindelige Kontrakt som Sanktion af Uligheden. I »Contrat social« derimod hedder det (I, 9), at »langt fra at ødelægge den naturlige Frihed stiller den oprindelige Kontrakt en moralsk og lovlig Lighed i Stedet for den fysiske

Ulighed, som Naturen havde kunnet frembringe mellem Menneskene, og medens de kunne være ulige i Kraft og Aand, blive de nu lige ved Overenskomst og ved Ret«. I en Note føjer Rousseau til, at det kun er under de slette Regeringer, at denne Lighed blot er tilsyneladende; han indrømmer, at faktisk er den sociale Tilstand kun gavnlig for Menneskene, naar de alle have Noget, og naar Ingen har for Meget. Der kan neppe være Tvivl om, at Rousseau ved disse Ord vil vise, hvorledes den nye Fremstilling kan forenes med den tidligere. Han har jo ogsaa Ret i, at Lov og Ret kunne bruges paa begge Maader: baade til at sanktionere bestaaende Uligheds-forhold og til at udjævne dem. I »Discours« holder han sig til den første Side af Sagen, som jo var den, der faldt mest i Øjnene i det gamle Samfund; i »Contrat social«, der skal skildre et Ideal og derfor ser bort fra de virkelige Forhold[95]), holder han sig til den anden Side og indskærper, hvad der bør ske: netop fordi Tingenes Gang (allerede — som »Discours« paaviste — i Naturtilstanden) stedse tenderer til at ophæve Ligheden, netop derfor skal — hedder det i »Contrat social« (II, 11) — Lovgivningens Magt stedse stræbe at hævde den, skal sørge for, at Ingen bliver rig nok til at kunne købe en Anden, og Ingen fattig nok til at lade sig købe. At der intet Fantastisk er i denne Betragtning, har hele den følgende Tid vist, idet det mere og mere er bleven erkendt som en væsentlig Opgave for Statsmagten at udligne de sociale Modsætninger. Rousseau var ikke Socialist, men havde et klart Blik for sociale Uligheders Indflydelse og for de med Privat-ejendommens System følgende Ulemper. Mere end de tidligere Naturretsforfattere har han søgt ud over de formelle, politiske Principper og fundet det sociale Spørgsmaal bag alle konstitutionelle Spørgsmaal. Kun én Ting var han med hele sin Tid blind for: de frie Associationers Betydning. Naar Staten én Gang er bleven til, skal den regulere Alt. Rousseau kommer her i Strid med sig selv. Ti i »Émile« lægger han jo netop Vægt paa den individuelle Udvikling, paa Udfoldelsen af den Enkeltes naturlige Ejendommelighed: men hvorledes kan den blive mulig under den »almindelige Villies« Tyranni? Her

ligger et stort Problem, som det ikke kan undre os, at Rousseau ikke har set: han færdedes jo midt i det gamle Regimentes Vilkaarlighed, hvor hverken almindelig eller individuel Villie kunde komme frem; han vilde emancipere dem begge — og han kunde jo saa roligt overlade til Fremtiden at forlige dem. Han havde stillet sin Tid Problemer nok. —

I Filosofiens Historie indtager Rousseau en Stilling, som frembyder en vis Analogi med Leibniz'. De fremdrage begge Vurderingsproblemet, idet de ikke ere tilfredse med den mekaniske Forklaring af Naturen og den mekaniske Ordning af Samfundet, men spørge om Naturens og Samfundets Betydning for den menneskelige Følelse, al Vurderings Kilde. Og i nøje Sammenhæng hermed staa hos dem begge Fremhævelsen af Individualitetens Ret og Sansen for den indre Uendelighed af ethvert Individ. Men Gennemførelsen af disse Tanker foretoges paa højst forskellig Maade hos de to saa højst forskellige Aander. Leibniz søgte at beholde den videnskabelige Naturopfattelse, idet han opfattede de Love, den fandt, som Udtryk for Harmonien mellem utallige individuelle Væseners Selvudfoldelse. Den gradvise Overgang fra Dunkelhed til Klarhed var Grundloven for al Udvikling i dette harmoniske Verdensbillede. Den stakkels Jean Jacques havde ikke saa let ved at finde Harmonien, hverken i sig selv eller udenfor sig. I sine ekstatiske Øjeblikke troede han paa den, saa han den for sit aandelige Øje. Men hans Monade havde et dunkelt Dyb i sig, der ikke kunde klares, men netop formørkedes mere og mere, og hverken i Verden eller i Samfundet kunde han faa Alt til at samle sig til en intellektuel Harmoni. Hans Følelse var for stærk til at kunne forklares som forvirret Tænken. Derfor hævdede han det Irrationales Ret. Ad den personlige Livserfarings Vej var han endt i et lignende Resultat, som Hume ad Erkendelsesteoriens Vej var kommen til: Hume havde jo vist, at al vor Erkendelse hvilede paa ubevislige Forudsætninger. Der var da baade fra den praktiske og fra den teoretiske Side set Problemer nok at tage op for den, hvem det skulde lykkes at føre Filosofien videre.

NOTER TIL FØRSTE BIND.

---

[1]) S. 13. Saaledes foruden ældre Forfattere endnu G. Spieker: *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius.* München 1868, p. 8 f. Se derimod F. Fiorentino: *Pietro Pomponazzi.* Firenze 1868, p. 30. Dog mener Fiorentino i Pomponazzis senere Skrifter at finde mindre Varme i Underkastelsen under Troen, en Virkning af den stedse fortsatte Kritik. — En udførligere Fremstilling af Pomponazzis Psykologi findes i hans af Luigi Ferri udgivne Forelæsninger over Aristoteles' Bog om Sjælen. (*La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito.* Roma 1876). — Roberto Ardigò betragter (se hans Tale om Pomponazzi 1869, optrykt i 1. Bind af hans Opere filosofiche 1882) Pomponazzi som Forgænger for den moderne Videnskab, særligt for Positivismen, ved hans Betoning af de naturlige Aarsager og af den naturlige, kontinuerlige Udvikling.

[2]) S. 26. I min Afhandling: *Montaignes Betydning i Etikens Historie* (Det nittende Aarhundrede, 1876) har jeg allerede udviklet denne Opfattelse af Montaigne. — Starcke har i sin Bog: *Skepticismen som Led i de aandelige Bevægelser siden Reformationen* (København 1890) fremstillet Montaigne væsentligt fra den negative, skeptiske Side. Som jeg har søgt at vise i min Afhandling: *Tvivlens Historie i nyere Tid* (optrykt i »Mindre Arbejder«), lægger Starcke vistnok i sin fortjenstfulde Bog for megen Vægt paa de skeptiske Forestillinger hos en Række af Forfattere fra det 16. og 17. Aarhundrede. — Dilthey (*Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert.* -- Archiv für die Geschichte der Philosophie. 1891. p. 647 ff.) betoner, ligesom jeg, at Montaignes Skepticisme kun tjente som Midlet til at rydde Vejen for Troen paa Naturen.

[3]) S. 27. Qui se presente comme dans un tableau cette grande image de nostre mère nature en son entière majesté; qui lit en son visage une si generale et constante variété; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une poincte très-delicate, celuy-là seul estime les choses selon leur juste valeur. *Essais* I, 25.

[4]) S. 33. Omtrent samtidigt med Vives' Værk udkom et andet

psykologisk Værk, der ogsaa fik stor Indflydelse paa den følgende Tids Opfattelse, skønt det ikke har den principielle Betydning, heller ikke den blivende Interesse som hint, nemlig Melanchtons *Liber de anima*. Vitebergæ 1540. Melanchton holder sig langt nærmere til Aristoteles end Vives; hans Fremstilling er langt mere teologiserende, og han kan ikke maale sig med den spanske Psykolog i Iagttagelsens og Beskrivelsens Kunst.

[5]) S. 36. Om Luthers skiftende Standpunkter overfor Filosofien se F. Bahlow: *Luthers Stellung zur Philosophie*. Berlin 1891.

[6]) S. 46. O. Giercke (*Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau 1880, p. 58) har paavist, at denne Lære om Eforerne stammer fra Hugenotterne, ja fra selve Calvin, der vel opfatter Øvrigheden som en guddommelig Ordning, men føjer til, at hvor der findes Myndigheder til at forsvare Folkets Ret mod Fyrsternes Begærlighed og Vilkaarlighed, saaledes som Eforerne i Sparta, Tribunerne i Rom og Stænderne i de nyere Kongeriger, dér have de baade den Pligt og den Ret at modsætte sig Fyrsternes Villie, naar denne er ulovlig. Smlgn. ogsaa Lobstein: *Die Ethik Calvins*, p. 117 f.

[7]) S. 52. Løgnens Uretmæssighed begrunder Grotius ved en stiltiende Overenskomst, der falder sammen med Sprogets Opstaaen (De jure belli ac pacis. III. 1. 11). P. C. Kierkegaards Teori (i hans Disputats *De vi atque turpitudine mendacii*), der grunder Løgnens Forkastelighed paa Nødvendigheden af at bevare Tilliden til Ordenes Betydning, minder om Grotius' Lære, naar denne afklædes den mytologiserende Kontraktteoris Form.

[8]) S. 54. Smlgn. Henry Maine: *International Law*. London 1888. p. 23 f.

[9]) S. 57. Om Tendensen til en universel Teisme indenfor den italienske Renaissance smlgn. Burckhardt: *Die Cultur der Renaissance in Italien*. 4. Aufl. II, p. 236 f., 300 ff. — Om Franck og Coornhert smlgn. de interessante Karakteristiker hos Dilthey i Archiv für Gesch. d. Phil. 1892, p. 389—400; 487—493.

[10]) S. 62. *Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury*. Edited by Sidney L. Lee. London 1892, p. 248 f.

[11]) S. 73. Böhmes Udtryk er »Auswickelung«. Først senere (hos Tetens i det 18. Aarhundrede) fremkommer Ordet »Entwickelung«. Smlgn. Eucken: *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Leipzig 1870, p. 127.

[12]) S. 76. Aristoteles' Verdensbillede fremstilles i hans Skrift *Om Universet* (*περὶ οὐρανοῦ*). Se især I, 3, 8, 9; II, 1, 4, 6.

[13]) S. 83. Smlgn. *De docta ignorantia* II. 2—3. Jeg gaar ikke nærmere ind paa den Maade, paa hvilken Cusanus i senere Skrifter (*Possest* og *De apice theoriæ*) modificerer sine Ideer, især ved Betoning af det højeste Princips Aktivitet og ved at opfatte dette Princip som Enhed af Mulighed og Virkelighed, senere især som Kraft (posse). Smlgn. herom F. Fiorentino: *Il resorgimento filosofico nel Quattrocento*. Napoli 1885.

p. 136 ff. — Axel Herrlin (*Studier i Nicolaus af Cues' Filosofi, med särskilt afseende på dens historiska betydelse.* Lund 1892, p. 22) bestrider, at Skriftet »Possest« betegner et andet Standpunkt end det, der indtages i »De docta ignorantia«. Men det forekommer mig, at Fiorentinos Opfattelse bevises ved, at Cusanus i »Docta ignorantia« (I, 26) udtrykkeligt erklærer, at det Uendelige hverken frembringer, frembringes eller fremskrider (Infinitas neqve generans, neqve genita, neqve procedens), medens han i »Possest« lægger meget stor Vægt paa dets Aktivitet. Jeg indrømmer, at denne Forskel ikke maa fremhæves altfor stærkt, da Cusanus i alle sine Skrifter opererer med Forholdet: complicatio — explicatio, og for saavidt ikke paa noget Stadium kan se bort fra Virken og Fremskriden.

[14]) S. 83. Richard Falckenberg (*Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus.* Breslau 1880, p. 54) har gjort opmærksom paa, at Forholdet: complicatio — explicatio kommer til at betyde noget helt Forskelligt, naar det anvendes paa Guddommens Forhold til Verden (hvor det betegner Overgang fra et Højere til et Lavere), og naar det anvendes indenfor Verden (hvor det betegner Overgang fra lavere Naturtrin til højere).

[15]) S. 86. Naar Ludwig Lange (i sin interessante Afhandling: *Die geschichtliche Entwickeluug des Bewegungsbegriffes.* — Philosophische Studien. Herausg. von W. Wundt III, p. 350) bemærker, at for Cusanus som Kopernicus' Forgænger maatte Tanken om Stedets og Bevægelsens Relativitet særligt ligge nær, da er Forholdet netop det omvendte: det var Tanken om Stedets og Bevægelsens Relativitet, der gjorde ham til Kopernikus' Forgænger.

[16]) S. 87. Angaaende Paracelsus (hvis egentlige Navn var Theophrastus Bombastus von Hohenheim) maa jeg henvise til Chr. Sigwarts fortrinlige Karakteristik (Kleine Schriften, I). Paracelsus er født i Einsiedeln i Schweiz 1493 og døde efter et meget uroligt Liv i Salzburg 1541. Om hans Betydning som Kemiker og Læge se Ernst v. Meyer: *Geschichte der Chemie.* Leipzig 1889, p. 57—61. Julius Petersen: *Hovedmomenter af den medicinske Lægekunsts historiske Udvikling.* København 1876, p. 21—24. — Cardanus (født i Pavia 1501, død i Rom 1576) er interessantere ved sin Selvbiografi, der er et Særsyn ved sin Aabenhjertighed og er et af Renaissancetidens ejendommeligste Dokumenter, end ved sine Skrifter, af hvilke det vigtigste (*De subtilitate*) er en kaotisk Blanding af Dybsindighed, Fantasteri og Overtro. Han tillægger sig selv stor Iagttagelsesevne (*De vita propria.* Kap. 23) baade i Videnskaben og i Livets Praxis; ja, blandt sine videnskabelige Fortjenester, om hvilke der berettes i et særeget Kapitel i Selvbiografien (De vita propria. Kap. 44: Qvæ in diversis disciplinis digna adinveni), regner han paa det naturvidenskabelige Omraade først og fremmest, at han har »ført Betragtningen af Naturtingene tilbage til en bestemt Kunst og Metode, hvilket Ingen før ham havde forsøgt«. Denne Ære har Historien ikke kunnet lade ham beholde.

[17]) S. 90. Fiorentino har fremdraget de Manuskripter, der indeholde Patrizzis Bemærkninger om Telesios Bog og Telesios Svar paa dem. Se Bilagene til 2. Bind af hans Værk: *Bernardino Telesio. Studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano.* Firenze 1872.

[18]) S. 93. *De rerum natura*, VII, 2 (kfr. V, 7). — Et enkelt Sted har Telesio givet en Definition af sensus uden at indskyde perceptio som Mellemled, idet han VIII, 21 forklarer sentire ved: a rerum viribus exile qvid pati. Men her skjuler der sig da en Tvetydighed i Ordet pati.

[19]) S. 96. Der kunde synes at være en Modsigelse i Opstillingen af Visdom som den almindelige Dyd (virtus universalis, IX, 6) og af Højsind som den totale Dyd (virtus tota, IX. 22), da de to Dyder jo dog ikke falde sammen. Telesios Mening er vist, at Visdom er en ved enhver enkelt Dyd medvirkende Betingelse (da det stedse gælder at finde Midler til Selvopholdelse), men at Højsind (der kaldes alle Dyders Højdepunkt. omnium virtutum veluti apex) afslutter Dydernes Række som den Karakteregenskab, i hvilken de alle indbefattes som i deres fuldkomneste Form. — Jeg gaar ikke nærmere ind paa Telesios af Misforstaaelse udspringende Polemik mod Aristoteles' Lære om Dyden som Vane. At der til Grund for denne Polemik skulde ligge en naturalistisk Tanke (Fiorentino: Bernardino Telesio I. p. 316 f.), formaar jeg ikke at se.

[20]) S. 98. Joachim Rheticus: *Narratio prima.* (I Thorner Udgaven af Kopernikus' Værk *De revolutionibus orbium coelestium* 1873: p. 490). — Keplers Udtalelse om Kopernikus anføres af Reuschle: *Kepler und die Astronomie.* Frankfurt 1871, p. 119. — Galilei om Kepler: *Opere.* Firenze 1842 ff. VII, p. 55.

[21]) S. 101. Simpelhedens Princip udtaler Kopernikus i sit første Udkast (*Commentariolus*, se Prowe: *Nicolaus Coppernicus.* Berlin 1883, I, 2. p. 286 ff.), saavel som i sit store Værk *De revolutionibus* (I, 10). Relativitetsprincipet: De revol. I. 5. 8.

[22]) S. 101. Dette var den Hovedvanskelighed, som holdt Tyge Brahe fra at slutte sig helt til Kopernikus. Se hans Brev til Kepler December 1599. (Kepleri *Opera omnia*, ed. Frisch I, p. 57). — Ogsaa Galilei fandt her den største Vanskelighed ved det kopernikanske System og arbejder i sine *Dialoger om Verdenssystemerne* paa at bortrydde den.

[23]) S. 102. Denne Forklaring, som fra Kopernikus gik over til Bruno og Galilei, og som Kopernikus selv sandsynligvis har fra Plutark (hos hvem det et Sted hedder, at Jorden tager de tunge Ting til sig, ikke fordi den er et Centrum, men fordi den er et Hele), er — som Galileis tyske Oversætter Emil Strauss (*G.s Dialoge.* Uebers. von E. Strauss. Leipzig 1891, p. 499) bemærker — »et antikt Surrogat for en Gravitationsteori«.

[24]) S. 104. Giordano Bruno: *Cena de le ceneri.* III. (Opere italiane. ed. Lagarde. Gottinga 1888, I, p. 150—152). — Kepler: *Opera.* ed. Friisch. I, p. 245 ff.

[25]) S. 105. Hovedkilden til Brunos Biografi er Inkvisitionsforhørene fra hans Proces i Venedig, der første Gang offentliggjordes af Domenico Berti i hans Brunobiografi (Turin 1868). Senere har Berti udgivet Brudstykker af Forhørene i Rom. Chr. Sigwart har samlet Vidnesbyrd om Brunos Optræden ved tyske Universiteter (Tübingen Osterprogram 1880 og Kleine Schriften I). Dufour (*Giordano Bruno à Genève*. Genève 1884) har offentliggjort Dokumenter om Brunos Ophold i Genf. — I en Artikel i Quarterly Review (Oktober 1902): *Giordano Bruno in England* findes nogle interessante Bemærkninger om de meget faa Spor, der kunne paavises af Brunos Ophold i England, afset fra hans egne Udtalelser. Saaledes var en af de Personer, Bruno omtaler i *Cena*, Florio, en Klient af Jarlen af Southampton (ligesom Shakespeare). Denne Florio oversatte Montaignes Essays paa Engelsk. — Hos Digteren Spenser mener Artiklens Forfatter at finde Spor af Brunos *Spaccio*.

[26]) S. 110. Berti (*Giordano Bruno da Nola*. Nuova edizione. Torino 1889, p. 196 ff.) slutter sig til den af nogle tyske Forfattere antagne Indflydelse af Bruno paa Shakespeare gennem fælles Bekendte eller gennem Bøger. Shakespeare kom først til London et Aar efter, at Bruno var rejst derfra. Som Robert Beyersdorf (*Giordano Bruno und Shakespeare*. Oldenburg 1889) har vist, er en Indflydelse dog højst usandsynlig. Navnligt forekommer det mig afgørende, at der intet Spor findes hos Shakespeare af de nye astronomiske Ideer, hvis Profet Bruno var. Her vilde dog have været Noget for en Shakespearesk Fantasi! — Meget smukt viser Beyersdorf, hvor forskelligt Bruno og Shakespeare opfatte Ideen om Naturfænomenernes stadige Skiften og Overgang i hverandre. For Digteren er der her et Vidnesbyrd om den menneskelige Tilværelses Intethed og Usselhed, medens det for Tænkeren er Naturens Enhed og Evighed, der aabenbarer sig i sin Herlighed midt i Forkrænkeligheden. — Dog maa hertil bemærkes, hvad der senere udførligere skal vises, at Bruno ogsaa opfatter Modsætningernes Skiften fra den bitre og smertelige Side. Især i Skriftet *De gl' heroici furori* træder dette frem, og deri er Bruno — trods al sin Nyplatonisme — forskellig fra Platon.

[27]) S. 116. En Ven af Berti benyttede Revolutionstiden 1849 til at tage Afskrifter af Brunos Proces i Rom, men blev ikke færdig dermed. Om Resten af Procesakterne antog man til for ganske nyligt, at den maatte findes i Inkvisitionens Arkiv i Vatikanet. Men paa en Forespørgsel fra en tysk Brunoforsker, Dr. Güttler, kom der fra Vatikanet den bestemte Erklæring, at hverken Akterne eller de konfiskerede Manuskripter fandtes i Arkivet, og at man ikke vidste, hvor de vare. Se herom Archiv für Gesch. d. Phil. VI, p. 344 f.

[28]) S. 116. Schoppe, en tysk Lærd, der var gaaet over til Katolicismen og var Øjevidne til Brunos Domfældelse og Død, nævner i sin af Kætterhad glødende Beskrivelse blandt hans »skrækkelige og aldeles absurde Lærdomme« Antagelsen af utallige Verdener. — Naar Inkvisitionen

efter Pavens Ordre foreholdt Bruno, at de otte Sætninger, man havde uddraget af hans Skrifter, allerede af den ældste Kirke vare blevne ansete for kætterske, er det meget vel muligt, at Antagelsen af flere Verdener kan være regnet til disse gamle Kætterier. Senere maatte jo Galilei afsværge Læren om Jordens Bevægelse som stridende mod den hellige Skrift. — Ogsaa hos Protestanterne var Antagelsen af flere Verdener kættersk. Melanchton polemiserer mod den som en ugudelig Lære, da Kristus ikke kan være død og opstanden flere Gange. (*Initia doctrinæ physicæ.* Corp. Ref. XIII, p. 220 ff.) — Derimod søger Campanella i sin *Apologia pro Galilæo* (Francofurti 1620, p. 9, 51) at godtgøre, at denne Lære ikke er kættersk. — Smlg. om de sandsynlige 8 Anklagepunkter: F. Tocco: *Giordano Bruno.* Firenze 1886, d. 86.

[29]) S. 123. I Skriftet *De l'infinito universo e mundi* (ed. Lagarde p. 343 f., 363) havde Bruno allerede forkastet de faste Sfærer af fysiske og erkendelsesteoretiske Grunde. I *De immenso*, I, 5 finder han denne Opfattelse bekræftet ved Tyge Brahes Undersøgelser. Tyge selv drog de samme Konsekvenser af sin Lære som Bruno. Han siger saaledes i et Brev til Kepler af April 1598 (Kepleri *Opera* ed. Frisch. 1858, I, p. 44): »Jeg holder for, at alle Sfærernes Realitet, hvorledes man saa tænker sig dem, maa udelukkes fra Himlen, hvilket jeg har lært af alle Kometer, der have vist sig, lige fra den nye Stjerne 1572, og som i Virkeligheden ere himmelske Fænomener«. (Efter den gamle Opfattelse skyldtes Kometerne Uddunstninger fra Jorden og færdedes kun i den sublunariske Verden). — Som F. Tocco (*Opera latine di G. Bruno eposte e confrontate con le italiane.* Firenze 1889, p. 318 f.) bemærker, har Bruno sandsynligvis ikke kendt Tyges Værker paa første Haand, da han ikke bruger det ypperlige Argument mod de faste Sfærer, som de »nye Stjerner« afgav, og som Galilei senere stadigt benyttede. (Smlgn. Tyge Brahes Skrift *De nova stella* (Udgaven af 1901) (fol. D. 2): »At denne Stjerne har forandret baade sin Størrelse og sin Farve paa tydelig Maade, det er ikke et tilstrækkeligt Bevis paa, at den hører hjemme i den elementære Region, nedenfor Maanesfæren . . . . Ti hvis det var muligt, at et nyt Legeme *blev til* i selve Æteren, hvilket jeg ovenfor har godtgjort om denne Stjerne med ubedragelige Grunde imod alle Forskeres Meninger og Dogmer, — saa vil det anses for langt mindre umuligt og urimeligt, at denne nye Stjerne undergaar en *Forandring* i Størrelse og Farve«). Heller ikke omtaler Bruno noget Steds Tyges ejendommelige Verdenssystem.

[30]) S. 128. En interessant Antecipation af Goetes berømte Ord: »Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen«, findes *De immenso*, V. 12: »Gud eller Fornuften staar ikke udenfor og faar Verden til at kredse: ti ham værdigere maa Bevægelsens indre Princip være, der er den egne Natur, den egne Sjæl, som Alt har, der lever i hans Skød og i hans Legeme«. (Dignius enim illi debet esse internum principium motus etc.). — Om dette indre Princip, der ligger til Grund for ethvert Væsens Selv-

opholdelsestrang, bruger Bruno i det sidste Skrift, vi have fra hans Haand, den under Opholdet i Zürich 1591 dikterede *Summa terminorum metaphysicorum*, Udtrykket voluntas naturalis. — Smlgn. *Cena*, Lagardes Udg., p. 163 f., 183 f. *De l'infinito*, p. 370 ff. De la causa 242, 315, 320. —

[31]) S. 130. Med Hensyn til Spørgsmaalet om Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle udtaler Bruno sig noget forskelligt i sine forskellige Skrifter. — I *Cena*, p. 189, vil han ikke undersøge, om aandelig Substans forvandles til materiel Substans og omvendt, eller ikke. I *De la causa*, p. 235 ff. (kfr. *Spaccio*, p. 409) hævdes, at den aandelige Substans lige saavel som den materielle bestaar trods alle Forandringer. Tillige hævdes *De la causa*, p. 261 og 280 ff. Substansens absolute Enhed, idet Forskellen mellem aandelig og materiel Substans kun skal skyldes en Differentiation (Explication). Endelig nægter han i *De gl' heroici furori*, p. 721 udtrykkeligt Omsætningen fra Materielt til Aandeligt og omvendt. — Ikke blot Modsætningen mellem Aand og Materie, ogsaa Modsætningen mellem Frihed og Nødvendighed skal ifølge Bruno falde bort i det højeste Princip, hvilket han udvikler i en Række interessante Sætninger *De immenso*, I, 11—12.

[32]) S. 134. Brunos Atomistik eller Monadelære findes i Læredigtet *De triplici minimo*, der udkom i Frankfurt 1591. Den indtager, som Lasswitz (*Geschichte der Atomistik*. Hamburg und Leipzig 1889, I, p. 359—399) har vist, en interessant Plads i den nyere Atomistiks Udviklingshistorie. Dog har — forekommer det mig — Lasswitz ikke bemærket Modsigelsen hos Bruno mellem hans Polemik mod Delingen i det Uendelige og hans Lære om Atombegrebets Relativitet. — Felice Tocco, der først (i *Opere latine di G. Bruno*) havde antaget, at Bruno ogsaa anvendte Atomistiken paa det sjælelige Omraade, har senere (i sit Skrift *Opere inedite di G. Bruno*. Napoli 1891) berigtiget denne Antagelse. Han finder nu en Inkonsekvens hos Bruno, fordi denne ikke antager sjælelige Atomer lige saavel som materielle. Det er dog et stort Spørgsmaal, om Atombegrebet i det Hele egner sig til Anvendelse paa den aandelige Side af Tilværelsen, og det har maaske været et rigtigt Instinkt, der har afholdt Bruno fra at foretage denne Anvendelse, uagtet den, naar han strengt havde fastholdt Atombegrebets Relativitet, ikke vilde indeslutte alle de Konsekvenser, der ved første Øjekast kunde synes at ligge i den. — Naar Tocco (Opere latine di G. Bruno, p. 353) i Anledning af Udtrykket monas monadum (om Gud) bemærker, at man ikke kan se, om Gud derved sondres fra de andre Monader eller tænkes som deres Substans, da har Bruno selv tydeligt forklaret sin Mening, naar han siger: »Gud er Monadernes Monade, det vil sige det Væsentlige i alle Væsener« (*Deus est monadum monas, nempe entium entitas. De minimo*. ed. 1591, p. 17). — Universet kaldes Monade *De gl' heroici furori*, p. 724. — Denne Brug af Ordet Monade forstaas kun ved at fastholde Begrebet Relativitet.

[33]) S. 135. Om Sjælevandringen siger Bruno (*Spaccio*, p. 410), at

hvis man ikke kan antage den, er det dog værdt at tænke over den. Ogsaa i Forhøret i Venedig (se Berti: *G. Bruno*, 2. ed. p. 402—408) udtaler han sig med en vis Ubestemthed om denne Sag. Smlgn. om hans Behandling af Læren om Sjælevandringen: F. Tocco: *Giordano Bruno*, p. 71—75. — Mest indgaaende udtaler han sig om Forholdet mellem Verdensaanden og de individuelle Sjæle i *Cabala*, p. 585—588.

[34]) S. 147. I sin *Apologia pro Galilæo*. Francofurti 1622, p. 54, siger Campanella, at han maaske ved de nyere Undersøgelser vilde blive nødt til at antage flere Sole i Universet, saa at dette ikke, som han hidtil havde antaget, havde to Centra, Solen og Jorden, men mange. Dog suspenderer han sin Dom. — I sin *Realis philosophia* (1623) p. 10 staar han ogsaa tvivlende. — Senere indskød han vel i sin *Universalis philosophia seu Metaphysica* (Parisiis 1638), III, p. 71 nogle Anmærkninger, der udviklede, hvorledes Sagen maatte opfattes, hvis Galilei havde Ret (posito qvod vera sint Galilei dogmata), men føjede saa til: »Nu er der i Rom falden Kendelse mod Galilei, og dermed er det, jeg tidligere [før hine Anmærkninger] havde skrevet, fastslaaet«. — En ejendommelig Art af Verifikation!

[35]) S. 168. Den første Fremstilling af Filosofiens Historie, i hvilken Galilei har faaet den Plads, der tilkommer ham paa Grund af hans klare Bevidsthed om Tænkningens Metode, er J. F. Fries: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung*. Zweiter Band. Halle 1840. Senere har Prantl (*Galilei und Kepler als Logiker*. Münchener Sitzungsberichte. 1875) behandlet hans Metodelære og vist, hvorledes den fordunkler Bacons, og Tönnies (*Ueber die Philosophie des Hobbes*. Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. III) og Natorp (*Descartes' Erkenntnisstheorie*. Marburg 1882, Kap. 6) have godtgjort Galileis betydningsfulde Stilling ved Indgangen til den moderne Filosofi i Modsætning til den traditionelle Begyndelse med Bacon og Descartes.

[36]) S. 173. Galilei: *Opere*. Firenze 1842 ff., XIII, p. 200 f. — Den tyske Oversættelse af Discorsi (i »Klassiker der Naturwissenschaft« Nr. 24, p. 57) har her en Unøjagtighed, ved hvilken den Simplificering af Forholdene, Galilei tænker sig, falder bort. Galileis Ord: »dum externæ causæ tollantur« (naar blot ydre Aarsager holdes borte) gengives nemlig ved: »während äussere Ursachen hinzukommen«. — Tydeligst fremtræder Galileis Tankeexperiment et andet Sted i *Discorsi* (Op. XIII, p. 221): Mobile qvoddam super planum horizontale projectum mente concipio, omni secluso impedimento. (Jeg tænker mig et bevægeligt Legeme kastet hen ad en vandret Flade, saaledes at enhver Hindring udelukkes). — Om Inertilovens Historie smlgn. Wohlwill: *Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes*. (Zeitschrift für Völkerpsychologie. XIV—XV).

[37]) S. 177. Det er Natorps Fortjeneste (i hans Skrift om Descartes' Erkendelsesteori) først at have henledet Opmærksomheden paa dette Afsnit af *Il Saggiatore*. (*Opere de Galilei*. Firenze 1842 ff., IV, p. 332—338).

— Den nye Lære var farlig, da Negtelsen af Sansekvaliteternes Realitet mentes at stride mod den katolske Nadverlære, der antog, at Hostien beholdt sine sanselige Egenskaber efter sin substantielle Forvandling. Senere havde ogsaa Descartes og Leibniz mange Bryderier paa Grund af dette Spørgsmaal.

[38]) S. 178. Som Prantl har vist (*Ueber Petrus Ramus*. Münchener Sitzungsberichte 1878).

[39]) S. 180. Smlgn. Freudenthal: *Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie*. (Archiv für Gesch. der Philos. IV—V.) — Croom Robertson i Academy. 1892, p. 110.

[40]) S. 187. Som Kuriosum kan anføres, at ligesom der er dem, der mene, at ikke Shakespeare, men en Anden, maaske Bacon, har forfattet de »Shakespeareske« Tragedier, saaledes har et kritisk Hoved i den nyeste Tid fundet ud, at Bacon ikke er Forfatter til Novum Organum, og er et Øjeblik stanset ved den Mulighed, at Shakespeare kunde have forfattet det, uden at han dog tør fastholde denne Mulighed. Se herom Archiv für Gesch. d. Philos. I, p. 111.

[41]) S. 194. Om Bacons Forhold til Platon se *Nov. org.* I, 105—124; II. 7—13. — I *De augmentis scientiarum*, III, 4 hedder det: »Det er aabenbart, at Platon, denne høje Aand, der som fra en Bjergtop overskuede Alt, i sin Idelære har indset, at Formerne ere Videnskabens egentlige Genstand.«

[42]) S. 205. *Discours de la méthode* (1637), 2. partie. — *La vie de Monsieur Descartes*. [Par A. Baillet]. Paris 1691, I, p. 51—71. — Millet: *Histoire de Descartes avant* 1637. Paris 1867, p. 100 ff.

[43]) S. 212. I den her givne Fremstilling følger jeg især Descartes' ældste Udkast til en Metodelære i *Règles pour la direction de l'esprit*, et Arbejde, der ved ombyggeligt Studium fjerner mange gængse Misforstaaelser af Descartes. Smlgn. desuden den tredie Meditation og Svaret paa den anden Gruppe af Indvendinger, i hvilket Descartes efter Opfordring forsøger en systematisk Fremstilling af sine Ideer. — Paa Spørgsmaalet om, hvorledes almindelige Sætninger dannes af de enkelte Intuitioner, giver Descartes egentligt kun dette Svar: »Det er netop vor Aands Natur at danne almindelige Sætninger af Erkendelsen af det Enkelte.« (*Resp. ad. sec. obj.*).

[43 b]) S. 213. Medens Descartes i sin Metodelære (*Règles* etc.) begynder med at omtale den klare og tydelige Anskuen af simple Forhold (Intuition) og nævner Bevidstheden om os selv som tænkende blandt Exemplerne paa saadan Intuition, begynder han senere (især i Begyndelsen af den 3. Meditation) med Bevidstheden om os selv som Tænkende og udleder af denne Tankes Simpelhed og umiddelbare Klarhed Intuitionens Betydning. — Den Tankegang, der ligger til Grund for cogito ergo sum, forekommer allerede hos Augustinus (*De vera religione* cap. 49), ja allerede i den gamle indiske Filosofi.

[44]) S. 214. I Slutningen af den 3. Meditation hedder det: »Den

Mulighed staar da ene tilbage, at Gudsforestillingen er mig medfødt paa samme Maade, som Forestillingen om mig selv er mig medfødt«. Dette er for Descartes Mere end en Sammenligning. Ti jeg kan — mener han — ikke blive mig selv bevidst som et begrænset og ufuldkomment Væsen, uden ubevidst Anvendelse af Forestillingen om et over al Begrænsning ophøjet Væsen (3. Medit.). — Paa Hobbes' Indvending: »Der gives ingen medfødt Forestilling; ti hvad der er medfødt, maa stedse være til Stede«, — svarer Descartes (*Resp. tertiæ* X): »Naar vi sige, at en Forestilling er medfødt, mene vi ikke, at den stedse fremtræder for os; ti i den Forstand vilde der slet ingen medfødt Forestilling gives; men kun, at vi i os selv have Evnen til at udvikle den«. — I *Notæ in programma qvoddam* siger Descartes: »Da jeg bemærkede, at der gives Tanker hos mig, som ikke fremgaa af ydre Genstande eller af min Villies Bestemmelse, men blot af min Tænkeevne, saa kaldte jeg saadanne Forestillinger, der ere hine Tankers Former, medfødte, for at skelne dem fra andre, som komme udefra eller frembringes af mig selv. I samme Betydning sige vi, at Højmodighed, eller at visse Sygdomme som Podagra eller Sten ere medfødte i visse Familier, hvorved vi ikke mene, at Børnene lide af disse Sygdomme i Moders Liv, men at de fødes med Anlæg eller Evne til at paadrage sig disse Sygdomme.« — Den Del af Descartes' teologiske Tankegang, der slutter fra Gudsforestillingen som Forestilling om et uendeligt Væsen til et uendeligt Væsen som denne Forestillings Aarsag, skyldes maaske en Paavirkning af Vives (*De anima*. 1538 p. 127 f.), som Descartes ogsaa i sin Psykologi paa flere Punkter er paavirket af.

[45]) S. 215. Smlgn. Natorps fortrinlige Fremstilling (*Descartes' Erkenntnisstheorie*, p. 55 ff., 76 f.). Natorp har godtgjort, at Gudsbegrebets Anvendelse i Descartes' Erkendelsesteori ikke er af saa udvortes Art, som det efter de sædvanlige Fremstillinger synes. Dog fremhæver Natorp ikke tilstrækkeligt, hvad jeg tror, man maa lægge den største Vægt paa: nemlig, at hele denne erkendelsesteoretiske Anvendelse af Gudsbegrebet var aldeles unødvendig, da Descartes jo benytter Aarsagssætningen til at godtgøre Gudsbegrebets Realitet; naar Aarsagssætningen forudsættes gyldig, behøves der ingen teologisk Garanti for Erkendelsens Gyldighed.

[46]) S. 218. Det strenge Substansbegreb findes hos Descartes *Medit. III*, *Princ. phil.* I § 51. Det laxe Substansbegreb findes: *Resp. sec.* og *Princ. phil.* I § 52. — Descartes gør selv (*Princ. phil.* I, 51) opmærksom paa den dobbelte Betydning af Ordet Substans.

[47]) S. 227. Om Harveys Opdagelse og dens Forhistorie se P. Hedenius *Om upptäcktan af blodomloppet.* (Upsala Universitets Årsskrift 1892). Se særligt om Forholdet mellem Descartes og Harvey p. 216 f., 277. Descartes antog, at Blodets Opvarmning i Hjertet bevirkede, at det pressedes ud i Legemet; han havde altsaa ikke tilegnet sig Harveys Tanke om Hjertet som en sig sammentrækkende Muskel. — Ogsaa Harvey fastholdt vel den gamle Lære om Blodets Opvarmning i Hjertet, men anvendte den ikke

paa denne Maade. Det var først Niels Steensen, der bestemt paaviste, at Hjertet er en Muskel, og at der intet Grundlag var for den Betydning som selve Livets Kilde og Sjælens Sæde, man fra gammel Tid havde tillagt det. (Smlgn. Jul. Petersen: *Bartholinerne*. Kbhn. 1898. p. 84 f.).

48) S. 229. Descartes' Lokalisering af Sjælen i Koglekirtlen var aldeles vilkaarlig og blev kriticeret af Tidens Anatomer. Thomas Bartholin (*Anatomia*. Lugd. Batav. 1651, p. 356 f.) indvender dels, at Nerverne ikke ende i Koglekirtlen, dels, at denne er saa lille, at Forestillingerne vilde sammenblandes [!] i den, dels endelig, at den er anbragt der, hvor »Hjernens Exkrementer« ophobes! I det glimrende Foredrag, Niels Steensen holdt i Paris, og som er trykt i Winslövs *Exposition anatomique* (4. Del), bemærker han, at da man ikke véd, hvad der opfylder Hjernehulerne, kan Læren om Livsaanderne være ligesaa god som den om Hjerneexkrementerne. Mod Descartes, hvis almindelige Metode han tillægger stor Fortjeneste, indvender han, at Koglekirtlen ikke staar i Forbindelse med nogen Kanal, og at den ikke svæver frit, men hænger sammen med den øvrige Hjerne. — Hvilken Betydning Koglekirtlen har, véd man endnu ikke. (Edinger: *Vorlesungen über den Bau der nervösen Centralorgane*. 6. Aufl. p. 138). Om Descartes' Betydning for Nervefysiologien smlgn. Huxley: *Om den Hypothese, at Dyrene ere Automater*. (Tidsskrift for populære Fremstillinger af Naturvidenskaben 1874). — En mærkelig Ytring af Descartes findes i et Brev til Mersenne (Februar 1649), nemlig at han, naar han negter Dyresjælen, blot negter *Tænkningen* (cogitatio), ikke *Livet og Sansningen*: vitam nulli animali denego, utpote qvam in solo cordis calore consistere statuo; nec denego etiam *sensum qvatenus ab organo corporeo dependet*. Det stemmer ikke med andre Udtalelser, især ikke med *Resp. ad sextas obj.* § 9, hvor der skelnes mellem 3 Grader af Sansning: den første er blot en af Indtrykket fremkaldt Bevægelse i Hjernen (cerebri motus), og denne er fælles for Dyr og Mennesker; den anden er den umiddelbare Fornemmelse af Smerte, Lyst, Tørst, Sult, Farve, Tone, Smag, Lugt, Varme o. s. v., der opstaar i Bevidstheden (in mente) som Virkning af hin Bevægelse; den tredie er de Domme, vi paa Foranledning af hin Bevægelse fælde om de ydre Ting. Den Sansning, han omtaler i Brevet til Mersennes, maa være den første af disse Grader; men om den er det ikke nok at sige, at den *afhænger* af Hjernens Bevægelser: den er ikke Andet end denne og kan ikke kaldes Fornemmelse. Hvad han i Brevet kalder Tænken, maa svare til den tredie Grad. Der er altsaa en Uklarhed med Hensyn til den anden Grad; det er netop her Overgangen foregaar fra Bevægelse (kvantitative Processer) til Bevidsthed (hvor der til de forskellige Kvantiteter kommer til at svare forskellige Sansekvaliteter).

49) S. 244. Ved sin Negtelse af nødvendig Sammenhæng mellem Fænomenerne er Malebranche Forgænger for Hume. Maaske har Hume endog faaet Motiver til sin Aarsagsteori fra Malebranche, hvem han (som det ses af hans *Treatise*, I, 3, 14; 4, 5) ivrigt har studeret. Mario Novaro har

i sit Skrift *Die Philosophie des Nicolaus Malebranche* (Berlin 1893, p. 44—50) draget en lærerig Parallel mellem Malebranches og Humes Aarsagsteorier. — Ogsaa Geulincx' Filosofi vilde frembyde Paralleler til Hume; men den har Hume neppe kendt.

[50]) S. 256. *Vita Thomæ Hobbes.* [Autore Rd. B. ɔ: Richard Blackbourne]. 1681, p. 14 f. Smlgn. Telesios Lære om Sansningen (ovenfor p 93). — I sit *Vita carmine expressa*, p. 119 skildrer Hobbes, hvorledes han, efter længe at have grublet over Tingenes Natur, udfandt, at der kun var en eneste virkelig Ting [Bevægelse] i Verden, skønt den »forfalskedes« (sic) paa mange Maader. — F. Tönnies, hvis energiske Forsken i den nyeste Tid har kastet saa meget Lys over Hobbes og hans Filosofi (se hans: *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes.* Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. III—V) har fundet et Manuskript, der indeholder en Afhandling af Hobbes, som efter sit Indhold maa være forfattet imellem det Tidspunkt, da den deduktive Metodes og derefter Bevægelsens Betydning opgik for ham, og det Tidspunkt, da Sansekvaliteternes Subjektivitet opgik for ham. Denne Afhandling, der er af Interesse med Hensyn til den historiske Udvikling af Principet om Sansekvaliteternes Subjektivitet, har Tönnies trykt i sin Udgave af Hobbes' *Elements of Law* (Oxford 1888). — Hobbes hævder, at han allerede 1630 [altsaa før han lærte Galilei at kende] har havt Overbevisningen om Sansekvaliteternes Subjektivitet. Smlgn. Tönnies' Monografi om Hobbes (*Hobbes' Leben und Lehre.* Stuttgart 1896. p. 15).

[51]) S. 261. Smlgn. Hobbes' Afhandling *Of Liberty and Necessity.* 3. ed. London 1685. p. 314, hvor det hedder, at hvad Definitionerne af Spontaneitet, Overvejelse, Villie, Hang, Drift, Frihed angaar, »kan der ikke gives noget andet Bevis end ethvert Menneskes egen Erfaring, naar han reflekterer over sig selv (by reflection on himself) og erindrer, hvad han selv mener, naar han siger, at en Handling er spontan« etc.

[52]) S. 262. I *De Corpore*, IX, 9 udleder Hobbes den Sætning, at al Forandring (ogsaa Kvalitetsændring) er Bevægelse, af Aarsagssætningen og Inertisætningen. — Hans »Bevis« for Aarsagssætningen (Of Lib. and Necess., p. 315) er følgende: »Hvis Noget ingen Aarsag havde, kunde det ligesaa godt begynde at blive til i det ene Øjeblik som i det andet; — der maa da være en Aarsag til, at det netop bliver til i dette Øjeblik!« At herved netop det forudsættes, der skulde bevises, har allerede Hume paavist. — En Analogi hermed danner hans Bevis for Inertisætningen (De corpore, VIII, 10): Hvis et hvilende Legeme var omgivet af det tomme Rum, vilde der ikke være nogen Grund til, at det skulde bevæge sig mere i den ene Retning end i den anden, og det vilde altsaa slet ikke bevæge sig, naar ikke en ydre Aarsag kom til. Her forudsættes jo aabenbart, at der ingen »indre« Aarsager er. — Muligvis stammer dette Bevis for Inertisætningen fra Galilei. Se dennes »Dialoger over Verdenssystemerne«. 1. Dag. (Strauss' tyske Oversættelse p. 21).

[53]) S. 264. Hobbes har derfor egentligt ingen Grund til at skelne mellem Definition og Hypotese. Han siger (De Corp., dedic.), at han i sin Logik, sin Philosophia prima og sin geometriske Bevægelseslære gaar ud fra Definitioner, men i sin Fysik fra »ikke urimelige Hypoteser«. Men ogsaa hine Definitioner ere Hypoteser. — Hobbes kræver til fuld Forstaaelse af et Fænomen Paavisning af kontinuerlig Fremskriden fra Aarsag til Virkning. Denne continua progressio (De corpore, IX, 6) minder om Bacons latens processus continuatus (Nov. org. II, 5—7). Jeg anser det ikke for usandsynligt, at Bacons Lære om den kontinuerlige Proces kan være kommen frem for Hobbes' Tanke, da han ad anden Vej var ført til Ideen om, at al Forandring var Bevægelse. Han gjorde til Princip for sin Deduktion, hvad der hos Bacon skulde være sidste Resultat af talrige Induktioner. — Ligeledes er det ikke usandsynligt, at Benævnelsen Philosophia prima for anden Del af De corpore skyldes Bacon, der (De augm. III, 1) ved dette Navn betegner Videnskaben om de almindelige Grundsætninger, som gælde for alle Omraader.

[54]) S. 284. A. D. Jørgensen giver efter min Opfattelse for grelt et Billede af Hobbes' Statslære, især i sin Sammenligning mellem Hobbes og Biskop Vandal. (*Peter Schumacher Griffenfeldt*, I, København 1893, p. 218 f.). Den moralske Begrænsning af Fyrstens fysiske Ret findes ikke mindre hos Hobbes end hos den lutherske Teolog, og endda hos Hobbes med en Begrundelse, der gør den absolute Suverænitet til Middel, ikke til Formaal. Jvfr. f. Ex. *De cive* XIII, 3: »Staten er indstiftet for Borgernes Skyld« (Civitas civium causa instituta est). — I den ældre Udgave af *Leviathan* (ed. 1651, p. 193) udtales Haabet om at paavirke Fyrster noget stærkere end i den senere (ed. 1670, p. 172).

[55]) S. 286. Freudenthal har (Archiv für Gesch. de Philos. VI, p. 191 ff., 380 ff.) fremdraget Lord Brookes Skrift og paavist den Interesse, der knytter sig til det.

[56]) S. 286. Om Culverwel se M. M. Curtis: *An Outline of Locke's Ethical Philosophy*. Leipzig 1890, p. 9—13.

[57]) S. 293. Colerus (*La vie de B. de Spinoza*, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. A la Haye 1706, p. 14) betragter Spinoza blot som Descartes' Discipel i Filosofien. Leibniz (*Opera philos.* ed. Erdmann, p. 139) siger om ham, at han kun har dyrket nogle Frøkorn, som Descartes havde nedlagt. Denne Opfattelse var længe herskende. Kuno Fischer og Falckenberg fastholde den i deres Værker om den nyere Filosofis Historie. — Joël (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Breslau 1876) fremhævede i Modsætning hertil den store og vedvarende Virkning af Spinozas Studier af jødisk Teologi og Religionsfilosofi. — Chr. Sigwart (*Spinozas neuentdeckter Tractat*. Gotha 1868) og Avenarius (*Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*. Leipzig 1868) henviste — paa Grundlag af den af van Vloten (*Ad Benedicti de Spinoza opera*

quæ supersunt omnia supplementum. Amstelodami 1862) udgivne Ungdomsafhandling af Spinoza: *Kort Traktat om Gud, Mennesket og dets Lykke* — til Sandsynligheden af, at Spinoza var bleven paavirket af Giordano Bruno. — Endeligt har Freudenthal (*Spinoza und die Scholastik*. I Festskriftet til Zeller 1887) paavist, i hvor høj Grad Spinoza har benyttet skolastiske Begreber og Beviser (især i *Cogitata metaphysica*, der udgør et Tillæg til Spinozas Fremstilling af den kartesianske Filosofi; dog ogsaa i Ethica). Og samme Forsker har senere samlet alle de ældre Biografier af Spinoza og idethele alle Dokumenter, der kunne belyse hans Liv og hans Skrifter, i sin Bog *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*. Leipzig 1899. — I mit Skrift: *Spinozas Liv og Lære* (København 1877) har jeg givet en populær Skildring af Spinoza og hans Filosofi. Senere have gentagne Studier ført mig paa enkelte Punkter til en anden Opfattelse end i dette Skrift. Jeg griber Lejligheden til at oplyse, at det Billede, der er brugt til Titelvignet i det nævnte Skrift, og som var taget fra van Vlotens »Supplementum«, senere er blevet godtgjort at forestille — ikke Spinoza, men en af hans Venner, Filosofen og Matematikeren Tschirnhausen. Et smukt og efter Alt, hvad der kan oplyses, ægte Portræt af Spinoza findes i van Vlotens og Lands nye Udgave af Spinozas Værker.

58) S. 298. Ogsaa A. D. Jørgensens Reflexioner (*Nic. Steensen*. p. 57) over Spinozas Forhold til Frfaringen maa jeg opponere imod; men om dette Punkt vil Afsnittet om Spinozas Erkendelseslære indeholde det Fornødne.

59) S. 299. *Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza*. (Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. VII) p. 161 ff., 334.

60) S. 308. »Etikens« første Bog udvikler Substans- og Gudsbegrebet i en Række af Definitioner, Axiomer og Propositioner. — Om Sammenhængen mellem Substansbegrebet, Gudsbegrebet og Naturbegrebet smlgn. Avenarius: »Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozichen Pantheismus«, hvor det træffende vises, at alle tre Begreber ved konsekvent Gennemførelse mødes i ét Punkt hos Spinoza. Dog har Spinoza neppe holdt de tre Tankestrømninger saa skarpt ude fra hverandre, som de holdes i Avenarius' Fremstilling. — Ved Forholdet mellem Substans og Modi maa foruden »Etikens« første Bog mærkes. Ep. 12 (i v. Vloten og Lands Udgave), hvor der skelnes mellem abstrakt og substantiel Opfattelse, og Ep. 50, hvor det udtales, at enhver Bestemmelse er en Negation. — Udtrykkene natura naturans og natura naturata forekomme allerede hos Renaissancefilosofer, Mystikere (Mester Echardt) og Skolastikere. Ifølge Siebeck (Archiv für Gesch. d. Philos. III, p. 370 ff.) skulle de have deres Oprindelse fra det græske φύσις (som φύον og som φυόμενον) og være opstaaede ved Oversættelse til Latin af græske filosofiske Skrifter, sandsynligvis i det 13. Aarhundrede. — Hvad Fremstillingen i Etiken angaar, er — som allerede bemærket — den geometrisk-deduktive Form kun en Skal. I Virkeligheden

er det en Række Analyser, Spinoza foretager. og ved Gud eller Substansen forstaar han den omfattende Realitet, til hvilken alle Fænomenerne høre, og indenfor hvilken Tanken derfor kan paapege dem. Smlgn. herom Harold Joachim: *A study of the Ethics of Spinoza.* Oxford 1901. p. 116 f. — Smlgn. Descartes' Erklæring (i Medit. VI). at han ved Naturen idethele (natura generaliter spectata) enten forstaar Gud selv eller den af Gud stiftede Tingenes Sammenhæng (coordinatio rerum).

[61]) S. 309. Smlgn. imod denne af den ældre Erdmann hævdede Opfattelse af Spinozas Attributbegreb: H. Bröchner: *Benedict Spinoza.* København 1857, p. 47 ff. — Mourly Vold (*Spinozas Erkendelsesteori.* Kristiania 1888, p. 242) nævner med Urette Bröchner blandt dem, der fortolke Attributerne »som for vor Forstand nødvendige. men for Gud tilfældige Prædikater«. Bröchner polemiserer netop mod denne Opfattelse.

[62]) S. 311. Allerede i mit Skrift »Spinozas Liv og Lære« (1877) p. 100 har jeg paavist denne Forvexling hos Spinoza. Den er ogsaa fremdragen af Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, I (1878), p. 211 og af Tönnies: Studie zur Entwickelungsgesch. des Spinoza. (Vierteljahrssch. für viss. Philos. 1883) p. 176 f. — Mourly Vold (Spinozas Erkendelsesteori. p. 202) negter Forvexlingen hos Spinoza og betragter Attributlæren som væsentligt udspringende af Bestræbelsen for at begrunde en »Korrespondens mellem Ide og Objekt«. Men naar han indrømmer, at Attributlæren hos Spinoza ogsaa har psykofysisk Betydning, maa han konsekvent indrømme en Forvexling hos Spinoza. Ti Erkendelsesteori og Psykofysik ere to forskellige Ting, hvilket allerede ses deraf, at »Objekterne« jo ikke blot ere af fysisk, men ogsaa af psykisk Art; Erkendelsesproblemet angaar jo baade Erkendelsen af det Psykiske og af det Fysiske. — Forvexlingen hos Spinoza ses klart, naar man sammenholder Eth. II, 7, Schol., hvor Forholdet mellem Cirkelens Begreb og den existerende Cirkel bruges til at oplyse Forholdet mellem Attributerne, med II, 17. Schol., hvor der skelnes mellem den Forestilling om Peter (idea Petri), der svarer til Peters eget Legeme som dettes Sjæl (mens Petri), og den Forestilling om Peter (idea Petri), som Poul har. Den første idea Petri har psykofysisk, den anden erkendelsesteoretisk Betydning. Spinozas højst uheldige Sprogbrug, at betegne Sjælen (mens) som idea corporis, har begunstiget Forvexlingen. Denne Sprogbrug stammer fra Aristoteles gennem Maimonides (se Hamelin: *Sur une des origines du Spinozisme.* L'année philosophique. 1900. p. 24 f.), til hvem Spinoza udtrykkeligt selv henviser, hvad den erkendelsesteoretiske Identitetslære angaar, se *Eth.* II, 7 Schol. — I den tyske spekulative Filosofi (hos Schelling og Hegel) florerer Forvexlingen.

[63]) S. 315. H. Morus: *Demonstrationis duarum propositionum, quæ præcipuæ apud Spinozium* [sic] *Atheismi sunt columnæ, brevis solidaque confutatio.* (Opera philosophica. Londini 1679, vol. I, p. 619). — Om de forskellige Opfattelser af Spinozas Gudsbegreb haves en lærerig Afhandling af J. H. Löwe (*Ueber Spinozas Gottesbegriff und dessen Schicksale.* Tillæg til

Löwes Bog: Die Philosophie Fichtes. Stuttgart 1862), som dog ikke omtaler Mores karakteristiske Fortolkning.

[64]) S. 315. Smlgn. om dette Spørgsmaal Ed. Zellers Bemærkninger i Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, I, p. 285 f.

[65]) S. 320. I Eth. II, 18 omtales kun den Lov, man nu kalder Beroringsloven. Men Lighedsloven forudsættes Eth. III, 27 og nævnes Tract. theol. polit. cap. 4 som Exempel paa en aandelig Naturlov.

[66]) S. 327. En udførligere Fremstilling af Spinozas Etik, end jeg her kan give, findes i mit Skrift »Spinozas Liv og Lære«, p. 120—146.

[67]) S. 329. Naar det Eth. V, 38, Schol. og 40, Coroll. hedder, at det er *intellectus*, ikke *imaginatio*, der er evig, synes det, at kun de Individer, som hæve sig over Imaginationens (den sanselige Forestillings) Stade, ere Organer for den guddommelige Tankevirksomhed, der ligesaalidt kan forsvinde, som Bevægelsen kan det. Herhen peger ogsaa en Ytring i den »korte Traktat« (2. Del. Fortale, Nr. 15) om, at Sjælen kan blive evig, naar den gennem Erkendelse og Kærlighed forbinder sig med den absolute Substans. — Den Tanke, vi her møde hos Spinoza, kommer ofte frem i Tænkningens Historie. Jeg kan ikke her gaa nærmere ind paa den, men maa indskrænke mig til nogle literære Henvisninger. Platons Stat, VII, p. 534 C (Hejses Overs. af Staten, 2. Del, p. 188). — Chrysippos (Diog. Laërt. VII, 157). — Maimonides (se Joël: Zur Genesis der Lehre des Spinoza, p. 66 ff. og Hamelin i L'année philos. 1900, p. 26 f.). — Salomon Maimon: Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Berlin 1792. II, p. 178 f. — Goethe: Gespräche mit Eckermann. 4. Febr. og 1. Septbr. 1829. — Wilhelm von Humboldt (se Haym: W. v. Humboldt, p. 637 f.). — J. G. Fichte: Die Thatsachen des Bewusstseins, Stuttgart und Tübingen 1817, p. 197 f. — C. H. Weisse: Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden 1834. — Louis Lambert (se Ravaisson: La philosophie en France au 19. siècle, p. 223). — Erneste Renan: Feuilles détachées, p. 392 f.

[68]) S. 337. Se herom Ludwig Stein: *Leibniz und Spinoza*. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. Berlin 1890. (Især Kap. 4).

[69]) S. 341. Afhandlingen fra 1680 har ingen Overskrift. Erdmann, der først fremdrog den fra Biblioteket i Hannover, gav den (i sin Udgave af Leibniz' *Opera philosophica*, 1840) Titelen: De vera methodo philosophiæ et theologiæ og henførte den til 1690—91. At den maa være af tidligere Oprindelse, vise baade indre og ydre Kriterier, især Sammenligningen med »Pétit discours de métaphysiqve«, der udarbejdedes 1685 og i det følgende Aar sendtes til Arnauld. Smlgn. herom Selver: *Der Entwickelungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre bis 1695*. (Philosophische Studien herausg. von W. Wundt, III), p. 433. Ludwig Stein: *Leibniz und Spinoza*, p. 117 ff. — Stein lægger i sin udmærkede Fremstilling af Leibniz' Udviklingshistorie for stor Vægt paa den Indflydelse, Studiet af Platon har havt paa Leibniz. Det

er ganske vist meget karakteristisk, at Leibniz i de for hans filosofiske Modning saa vigtige Aar beskæftiger sig saa meget med Platon og bl. A. citerer det bekendte Sted i Faidon om Hensigtsaarsagerne ikke mindre end tolv Gange. Men det er dog snarere Symptom end Aarsag. Overbevisningen om Hensigtsaarsagernes Berettigelse stod fra først af fast for Leibniz; den udsprang af hans religiøse Forudsætninger, og hele sin Ungdom igennem havde han søgt efter Midler til at bringe den i Harmoni med sine naturvidenskabelige Teorier. Platon kunde her intet Nyt bringe ham. — Især finder jeg det at være en unaturlig Forklaring, naar Stein udleder Leibniz' Sætning om Identiteten af Substans og Kraft fra Platons (et enkelt Sted udtalte) Lære om »Ideerne« som virkende Kræfter. Leibniz havde jo dog været beskæftiget med Begreberne Kraft og Stræben ligefra 1670, og det er fra sine matematisk-fysiske Studier, han fører disse Begreber over i sin Filosofi og bruger dem til at levendegøre Substansbegrebet. — Naar flere Forfattere betegne det Fremskridt, Leibniz gjorde i Aaret 1680, som en *Substantialisering af Kraften*, tror jeg, at det vilde være rigtigere at vende Forholdet om og tale om en *Omsætten af Substans til Kraft*. Det var i Virkeligheden en Opløsning af Descartes' og Spinozas Substansbegreb, der hidførtes ved Afhandlingen af 1680.

[70]) S. 350. Leibniz' »Tout comme ici« har samme Kilde som Holbergs »Ligesaa hos os«, nemlig Komedien Harlequin empereur de la lune (Gherardis Théatre italien. I. Bd.). Se Nouveaux essais, IV, 16, 12 (Erdmann, p. 391 f.): On diroit quasi qve c'est dans l'Empire de la lune de Harléquin tout comme ici. — Foruden dette Sted maa med Hensyn til Analogiens Lov mærkes: Brev til Arnauld, Novbr. 1686 (Gerhardts Udgave, II, p. 75 f.). De ipsa natura (Erdmann, p. 157). Nouv. Ess. I, 1 (Erdmann p. 205) og III, 6, 14 (Erdmann, p. 312). Udtalelser i Breve (Gerhardt, II, p. 270; IV, p. 343).

[71]) S. 352. Eduard Dillmann (*Neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre*. Leipzig 1891) synes mig i sin, i mange Henseender lærerige og interessante Fremstilling af Monadelæren, aldeles at overse den store Betydning, som Analogiens Lov har for Monadelærens subjektive Afslutning. Dillmann betragter Forestillingsevnen som fra først af given i Monadens Begreb og tager Begrebet Fænomen hos Leibniz blot i subjektiv Betydning (Fænomen for). Denne Opfattelse modbevises allerede ved den af Dillmann selv indrømmede Kendsgerning, at Leibniz uden nærmere Begrundelse antager, at Monaden repræsenterer Universet efter sit Legemes Standpunkt, og at han støtter Antagelsen af, at Monaden repræsenterer hele Universet, derpaa, at ethvert Legeme i Kraft af Kontinuitetens Lov berøres af enhver Forandring i hvilkensomhelst Del af Verden. (Smlgn. Dillmann, p. 301 ff., 342 ff.). — Efter Dillmanns Hypotese vilde det være umuligt at forstaa, at Leibniz stiller sig saa afvisende overfor Berkeleys Ideer, saasnart han hører om dem.

[72]) S. 356. Om de forskellige Maader, paa hvilke Forholdet mellem

Spinoza og Leibniz er blevet opfattet i Tidens Løb, se det første Kapitel i L. Steins »Leibniz und Spinoza«. — E. Dillmann finder en principiel Overensstemmelse mellem de to Systemer, men han mener tillige, at Leibniz' Lære om Forholdet mellem Gud og Verden er uangribelig, og han lægger ikke Vægt paa de Steder, hvor Leibniz tager Afstand fra Spinoza. (Neue Darstellung, p. 472 ff.). Dillmann lader sig af sin store og berettigede Beundring for Leibniz forlede til at agere Apologet for aabenbare Selvmodsigelser og tydelige Akkomodationer. — En lærerig Undersøgelse af Forholdet mellem de to Systemer har Robert Latta anstillet i sin Afhandling *On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz* (Mind. 1899).

[73]) S. 363. Om Forskellen mellem perception og appétit se Monadologie § 15. — Passions som pensées confuses: *Réplique aux reflexions de Bayle* (Erdmann p. 188 a), som tendances ou des modifications de tendances: *Nouv. Ess.* II, 20, 9 (Erdmann, p. 249 a).

[74]) S. 365. Smlgn. en Afhandling (uden Overskrift), som er trykt i Gerhardts Udgave, VII, p. 300 ff., hvor det først hedder, at alle faktiske Data maa have deres Grund, da den skabende Villie, som lægger sig for Dagen i dem, ikke er vilkaarlig, men handler efter Grunde (ratio), og derefter: »Det staar altsaa fast, at alle Sandheder, selv de mest tilfældige, have en apriorisk Motivering (probatio) eller en Grund, hvorfor de snarere ere end ikke ere til. Og det er netop det, som det gængse Udsagn hævder, at Intet sker uden Aarsag (causa), eller (seu) at Intet er til uden Grund (ratio).«

[75]) S. 369. Kontrastvirkningens Lov bruger Leibniz allerede i et Brev fra Begyndelsen af 70'erne (Gerhardts Udgave, I, p. 61) til at forsvare Optimismen. Senere udvikler han den særligt (som *lex lætitiæ*) i *De rerum originatione* (Erdmann, p. 149 f.). Dette æstetisk-psykologiske Argument er af antik Oprindelse; det findes allerede hos Plotinos, og gentages (mærkeligt nok) af Augustinus. Moderne er derimod Fremhævelsen af Tilværelsens Uendelighed. Leibniz bemærker, at Augustinus endnu ikke kender la grandeur de la cité de Dieu (*Théodicée* § 19). Kfr. *Causa dei asserta* § 57—58.

[76]) S. 374. I Fortalen til første Udgave af *Vernünftige Gedanken etc.* siger Wolff: »Jeg havde vel fra først af sat mig for at lade Spørgsmaalet om Forbindelsen mellem Sjæl og Legeme staa ganske uafgjort hen; men da jeg ved de i 2. Kapitel anførte Grunde imod min Formodning ganske naturligt blev ført til Hr. v. Leibniz' forudbestemte Harmoni, har jeg bibeholdt denne og stillet denne dybsindige Opdagelse i et saadant Lys, som den endnu ikke har faaet.« — I Fortalen til 2. Udgave udtaler han sig nøjere om sin Læres Forhold til Leibniz'. Leibniz, siger han, forbandt Idealismen [de aandelige Fænomeners ubrudte Sammenhæng] med Materialismen [de materielle Fænomeners ubrudte Sammenhæng], uden nærmere at undersøge dem hver for sig. Det mener Wolff nu at have gjort, og hans Resultat er, at »Dualisterne kunne forene Idealisternes og Materialisternes Teori«. — Dette er i Virkeligheden

en rigtig Bestemmelse af Forskellen mellem Leibniz og Wolff paa dette Punkt: Leibniz hylder Identitetshypotesen (skønt med en spiritualistisk Modifikation), og Wolff hylder Dualismen (skønt med den fra Identitetshypotesen hentede Antagelse af de aandelige og de materielle Fænomeners ubrudte Sammenhæng hver for sig). — Saare mange af de Indvendinger, der pleje at fremføres mod Identitetshypotesen, gælde den Wolffiske Teori, paa hvilken Navnet »Duplicisme«, der aldeles ikke passer paa den egentlige Identitetshypotese, meget godt passer.

77) S. 390. Lockes Ven Molyneux forklarede den tilsyneladende Modsigelse mellem de to Sætninger (af hvilke den ene findes Essay, IV, 3, 10, den anden Essay, IV, 10, 5) ved, at der det første Sted udtales, at Gud ad overnaturlig Vej kunde forlene Materien med Tænkeevnen, medens der det andet Sted er Tale om Materien uden saadan overnaturlig Indflydelse (Brev til Locke, 22. Decbr. 1692). Locke erklærer denne Opfattelse for ganske rigtig (Brev af 20. Januar 1693). (*The Works of John Locke*, 9. ed, London 1794, IX, p. 293—303.)

78) S. 394. Locke opstiller egentligt ikke denne Trehed formelt. Hvor han taler om Trangen til at forlade Naturtilstanden (*Civil Government*, II § 124—126) nævner han Lovgivningsmagt, upartiske Dommere og Magt til at udføre Lovene som de tre Ting, der behøves. Senere (§ 136) indskærper han Nødvendigheden af, at den samme Magt, der giver Lovene, ikke selv dømmer, da det vilde aabne Vejen for Vilkaarlighed. Men naar han (Kap. 12—13) opstiller tre Statsmyndigheder og undersøger Forholdet mellem dem, bestaar denne Trehed af den lovgivende, den udøvende og den føderative Magt. Ved denne sidste mener Locke en Myndighed, der repræsenterer Staten udad til, overfor andre Samfund, i Forhold til hvilke den befinder sig i Naturtilstanden. Da Locke nu udtaler, at den udøvende og føderative Magt helst maa forenes paa samme Haand (§ 147—148), falder Forskellen mellem dem egentligt bort, og da han i anden Sammenhæng har lagt stor Vægt paa Sondringen mellem lovgivende og dømmende Magt, træder Treheden forsaavidt tydeligt frem hos ham. — I Læren om Statsmagtens Deling har Locke iøvrigt Buchanan, Hooker og Sidney til Forgængere. Smlgn. O. Gierke: Joh. Althusius, p. 157, 163 f.

79) S. 415. I Scholium efter Definitionerne tales der om »det sande, absolute og matematiske Rum« (og ligesaa om Tiden). »Folk i Almindelighed (vulgus)«, siges der, »opfatter derimod Størrelser kun i Forhold til de sanselige Ting« (ex relatione ad sensibilia). — Men i Slutningen af Definitio 8 stilles den »sande, fysiske« Betragtningsmaade i Modsætning til den *matematiske*: vere et physice — modsat mathematice tantum! — Herhen hører det ogsaa, at Newton antog Verdensmidtpunktet for hvilende (Principia, III, 10, kfr. 12 Coroll.), skønt han netop begrundede Antagelsen af det absolute Rum paa, at intet Legeme kunde paavises som absolut hvilende.

80) S. 439. Ed. Grimm (*Zur Geschichte des Erkenntnissproblems,*

Leipzig 1890. p. 571—586) anstiller en interessant Sammenligning mellem Humes to Værker. — Jeg kan ikke være enig med Grimm i, at Humes Fornegtelse af hans Ungdomsværk skulde skrive sig fra, at han virkeligt var kommen til et andet Standpunkt. Motivet var sikkert det samme som det, der gjorde hans Dialoger om den naturlige Religion til et postumt Værk: han vilde have Fred for de Ortodoxe. Smlgn. *Letters of David Hume to Strahan*, Oxford 1888, p. 289 f., 303—330.

[81]) S. 141. Kun et enkelt Sted (Treatise, II, 3, 9) udtaler Hume, at Følelser eller Affekter foruden at opstaa ved Erfaring om Goder og Onder kunne udspringe af »en naturlig Tilskyndelse eller et Instinkt« (natural impulse or instinct), men han erklærer saa strax dette Instinkt for at være »aldeles uforklarligt«. Som Exempler paa saadanne Følelser nævner han Hævnlyst, Ønsket om Lykke for vore Venner, Sult og andre legemlige Drifter.

[82]) S. 441. Smlgn. en interessant Udtalelse i et Brev til Hutcheson: »Jeg ønsker af Hjertet, at jeg kunde undgaa at drage den Slutning, at da Moralitet, efter Deres Opfattelse, blot bestemmes ved Følelse, saa angaar den kun den menneskelige Natur og det menneskelige Liv. Dette er ofte blevet gjort gældende imod Dem, og Konsekvenserne deraf ere meget betydningsfulde.« Burton: *Life and Correspondance of David Hume*, Edinburgh 1846, I, p. 119.

[83]) S. 466. Il est absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples, que l'idée d'un être suprême créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur soit profondément gravée dans les esprits. Art. Athéisme i *Dict. phil.*). I Slutningen af denne Artikel hedder det, at der er færre Ateister nu end før, fordi de sande Filosofer nu anerkende Hensigtsaarsagerne. »Præsten forkynder Gud for Børnene, og Newton beviser ham for de Lærde«. — I et af Voltaires Digte (til Forfatteren af Bogen Les trois imposteurs) forekommer den bekendte Linie: Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

[84]) S. 468. I *Lettres sur les Anglais*, XIII hedder det (i Anledning af Sokrates' Tro paa sit Daimonion): Il y a des gens à la vérité qui prétendent qu'un homme qui se vantait d'avoir un génie familier, était indubitablement un fou ou un fripon, mais ces gens-là sont trop difficiles. — I *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (Tome II, Chap. 9) hedder det, at Kristendommen sikkert maa være guddommelig, puisque dix-cept siècles de friponneries et d'imbécilités n'ont pu le détruire.« Kort forud brugtes Udtrykket insolente imbécilité om en Legendefortæller. — Art. Fanatisme i Dict. phil.: Ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques. — Det var ikke blot religiøse og kirkelige Skikkelser, Voltaires Spot miskendte. Men man ser, at selv den gamle Sokrates maatte undgælde. Andre Steder gaar det ud over Spinoza og over Naturforskeren Maillet, hvis Antecipationer af Udviklingshypo-

tesen Voltaire haanede. Alt i Kraft af det Princip, at hvad han ikke forstod, var Dumhed eller Bedrageri.

[85]) S. 468. Smlgn. D. Fr. Strauss: *Voltaire*, 3. Aufl., p. 330 ff.

[86]) S. 470. Gneist (*Das Selfgovernment in England*, 3. Aufl., p. 944) bemærker: »Ordføreren for de nye Lærdomme [nemlig de nye politiske Lærdomme i Frankrig] havde ikke den engelske Forfatning, men Blackstones »Institutioner« for Øje, i hvilke det Heles historiske Udviklingsgang og Selvstyrelsens Mellembygning mangler. Netop dette gjorde Skildringen forstaaelig for franske Øjne«. Her er indløbet en Fejltagelse, da Blackstones Værk først udkom 1765, medens »Esprit des lois« udkom 1748. Forholdet er netop det omvendte af, hvad Gneist udtaler: det er Montesquieus Teori, der paavirker Blackstone og derved ogsaa faar betydelig Indflydelse paa den politiske Udvikling i England. Smlgn. herom F. C. Montague's Indledning til hans Udgave af Benthams »Fragment on Government«. (Oxford 1891, p. 68). Montague gør tillige den træffende Bemærkning, at Montesquieu vistnok ved Synet af de kontinentale Regeringers Undertrykkelsessystem blev ført til at betone Magtens Deling stærkere, end det stemmede med den engelske Forfatning og de engelske Teorier. — I *The Federalist* Nr. 47—51 undersøge den nordamerikanske Unionsforfatnings Grundlæggere, Madison og Hamilton, Montesquieus Lære om Magtens Deling paa en interessant Maade og drøfte særligt, hvorledes den skal ordnes, naar der tages Hensyn til den Kendsgerning, at den lovgivende Myndighed har en stadig Tendens til at tilvende sig den udøvende Magt.

[87]) S. 482. F. Papillon: *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature*, Paris 1876, II, p. 194 lader Diderots Filosofi fremgaa direkte fra Leibniz. Se herimod Knud Ipsen: *Diderot*, p. 206 f. og 210 (hvor det vistnok med Rette gøres gældende, at den Samling Excerpter og Noter, der findes i hans Værker under Titelen »Éléments de physiologie«, godtgør, i hvor høj Grad Diderot er paavirket direkte af sine naturvidenskabelige Studier).

[88]) S. 495. Forskellen mellem amour de soi og amour propre udvikler Rousseau i *Discours sur l'inègalitè* (Noten Nr. 12), og senere i Skriftet *Rousseau juge de Jean Jacques* (London 1780, p. 20 f.). Smlgn. nærmere om denne Distinktion mit Skrift *Jean Jacques Rousseau og hans Filosofi* (Kbhvn. 1896) p. 99. Dette Skrift giver en fyldigere Fremstilling af Rousseaus Liv og Tænkning, end der her i Filosofiens almindelige Historie var Plads til.

[89]) S. 495. Discours sur l'inégalité, Amsterdam 1755, p. 80. *Lettre à M. de Beaumont* (Petits chefs d'oeuvre. Paris 1859, p. 304 f.). — Medens denne lykkelige Tilstand her skildres som følgende lige efter den mest primitive, dyriske Tilstand, skildrer Rousseau andre Steder (f. Ex. i Brevet til Marechallen af Luxembourg 20. Januar 1763) en mere fremskreden Kultur, som endnu har Simpelhedens Præg, men som fordærves ved Ind-

forelsen af et stort Kulturlands Sæder og Fornødenheder. Saaledes var efter Rousseaus Opfattelse Schweiz' Kultur paa hans Tid, og han kæmper derfor ivrigt mod at indføre franske Skikke (som Komedie). Dette Spørgsmaal bragte Rousseau i skarp Modstrid med Voltaire og gav Anledning til hans *Lettre à d'Alembert.*

[90]) S. 495. Jfr. Brev til Mlle. D. M., 7. Maj 1764: On ne quitte pas sa tête comme son bonnet, et l'on ne revient pas plus à la simplicité qu'à l'enfance; l'esprit une fois en effervescence y reste toujours, et quiconqve a pensé, pensera toute sa vie. C'est-là le plus grand malheur de l'état de réflexion etc.

[91]) S. 499. Souvenez-vous toujours pue je n'enseigne point mon sentiment, je l'expose. *Émile*, IV (éd. Paris 1851, p. 326). Je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre coeur (p. 344). Je ne raisonnerai jamais sur la nature de Dieu, que je n'y sois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi (p. 327).

[92]) S. 501. Smlgn. foruden det tredie Brev til Malesherbes ogsaa *Confessions*, XII (éd. Paris 1864, p. 608): »Jeg finder ingen værdigere Hyldelst til Guddommen end den stumme Beundring, som Betragtningen af dens Værker fremkalder, og som ikke udtrykkes ved bestemte Handlinger . . . . I mit Værelse beder jeg sjeldnere og mere tørt; men ved Synet af et smukt Landskab føler jeg mig bevæget, uden at kunne sige hvorfor. Jeg har læst, at en vis Biskop, der visiterede i sit Stift, fandt en gammel Kone, hvis hele Bøn kun var at sige O! og sagde til hende: Gode Morlille, bed altid saaledes; din Bøn er mere værd end vor. Min Bøn er af denne bedre Art.«

[93]) S. 503. Gierke: *Althusius*, p. 201. Rousseau: *Lettres écrites de la montagne* (6. Brev).

[94]) S. 504. *Contrat social*, III, 15. — Smlgn. John Morley: *Rousseau*, London 1891, II, p. 166—168, og min Afhandling om Hamilton i »Mindre Arbejder«.

[95]) S. 505. Smlgn. *Lettres écrites de la montagne.* Lettre VI (éd. Amsterdam 1764, p. 219): Je ne sors pas de la thése générale . . . Je ne suis pas le seul qui discutant par abstraction des questions de politique ait pu les traiter avec quelque hardiesse.

— —